2021 | Nº 2

antítesis



revista iberoamericana de estudios hegelianos

antítesis
REVISTA IBEROAMERICANA DE ESTUDIOS HEGELIANOS

EQUIPO EDITORIAL

DIRECTORA
Marcela Vélez León
(Universidad Autónoma de Madrid)

DIRECTORES ADJUNTOS
Rafael Aragüés
(Consejería de Educación de Madrid)
Angelo Narváez
(Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos)

EDITORES
Leonardo Mattana
(Universidad Autónoma de Madrid)
Eduardo Zazo
(Universidad Autónoma de Madrid)

CONSEJO EDITORIAL
Rafael Aragüés
(Consejería de Educación de Madrid)
Adriano Bueno Kurle
Kurle (Universidad Federal de Mato Grosso)
Luciana Cadahia
(Pontificia Universidad Católica de Chile)
Leonardo Mattana
(Universidad Autónoma de Madrid)
Fernanda Medina
(Pontificia Universidad Católica de Valparaíso)
Angelo Narváez
(Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos)
Pablo Pulgar Moya
(Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos)
Valerio Rocco
(Universidad Autónoma de Madrid/Círculo de Bellas Artes)
Marcela Vélez
(Universidad Autónoma de Madrid)
Eduardo Zazo
(Universidad Autónoma de Madrid)

DISEÑO Y MAQUETACIÓN
Elena Iglesias Serna

ISSN: 2792-436X (versión en línea)
ISSN: 2735-7090 (versión impresa)

COMITÉ CIENTÍFICO ASESOR
María del Rosario Acosta (University of California, EEUU)
Nantu Arroyo (Universidad Autónoma de Madrid)
Bernard Bourgeois (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Francia)
Andrew Buchwalter (University of North Florida)
María José Callejo (Universidad Complutense de Madrid, España)
Ana Carrasco Conde (Universidad Complutense de Madrid, España)
Román Cuartango (Universitat de Barcelona, España)
Italo Debernardi (Universidad Católica Silva Henríquez)
Félix Duque (Universidad Autónoma de Madrid, España)
Werner Ludwig Euler (Universidad Estatal de Santa Catarina, Brasil)
Jorge Fernández (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)
Héctor Ferreiro (Pontificia Universidad Católica de Argentina, Argentina)
Ángel Gabilondo (Universidad Autónoma de Madrid, España)
Antonio Gómez Ramos (Universidad Carlos III de Madrid, España)
Domingo Hernández (Universidad de Salamanca, España)
Miguel Herszenbaun (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Stephen Houlgate (University of Warwick, Reino Unido)
Luca Illetterati (Università degli Studi di Padova, Italia)
Xabier Insausti (Euskal Herriko Unibertsitatea, España)
Jean-François Kervegan (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Francia)
Anton Koch (Universität Heidelberg, Alemania)
Edgar Maraguat (Universitat de València, España)
Angelica Nuzzo (The City University of New York, EEUU)
Berta Pérez (Universitat de València, España)
Michael Quante (Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Alemania)
José María Ripalda (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España)
Jacinto Rivera de Rosales (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España)
Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense de Madrid, España)
Federico Sanguinetti (Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil)
Alberto Siani (Università di Pisa, Italia)
Salvi Turró (Universitat de Barcelona, España)
Roberto Vargas (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile)
Klaus Vieweg (Friedrich Schiller - Universität Jena, Alemania)
Kenneth Westphal (Bogazici University, Turquía)

ENTIDADES PATROCINADORAS
Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid
Círculo de Bellas Artes
Sociedad Iberoamerica de Estudios Hegelianos

CONTACTO **revista.antitesis@uam.es**

revista n.º 2
Madrid, diciembre de 2021
https://doi.org/10.15366/antitesis2021.2

voces

artículos

reseñas

sumario



En memoria del Profesor Jacinto Rivera de Rosales

El tiempo y la dialéctica hegeliana*

Time and the Hegelian Dialectic

Traducción de **Javier Leiva Bustos**

J. E. MCTAGGART

* El presente texto es una traducción del texto publicado en inglés por J. E. McTaggart en 1893 en la revista *Mind*, New Series, Vol. 2, n.º 8 (Oct., 1893), pp. 490-504.

Una de las preguntas de mayor interés e importancia que se presentan vinculadas a la filosofía de Hegel es aquella que se cuestiona acerca de la relación entre la sucesión de las categorías en la dialéctica y la sucesión de acontecimientos en el tiempo. ¿Hemos de considerar que la compleja y concreta *idea absoluta*, en la que únicamente se encuentra la verdadera realidad, crece gradualmente en el tiempo debido a la evolución de una categoría tras otra? ¿O debemos considerar la *idea absoluta* como eternamente existente en su total completitud, y la sucesión de acontecimientos en el tiempo como algo que no tiene parte en ningún sistema principal del universo?

La sucesión de categorías en la lógica de Hegel no es, por supuesto, principalmente una sucesión temporal. Pasamos de una a otra porque el reconocimiento de la validez de la primera requiere lógicamente el reconocimiento de la validez de la segunda. Al mismo tiempo, hay varias razones para aceptar la perspectiva de que una categoría sucede a la otra en el tiempo. Uno de los hechos del universo que requiere explicación es la existencia del tiempo; y, a primera vista, parece que se podría dar cuenta de ello de manera simple y satisfactoria por el desarrollo gradual de la noción de *puro ser* a la de *idea absoluta*. De hecho, hasta cierto punto Hegel explica la historia situando los sucesivos acontecimientos bajo las sucesivas categorías.

Sin embargo, a mi parecer tal perspectiva es incompatible con el sistema. En primer lugar, la teoría de que el tiempo es una realidad última conduciría a dificultades irresolubles con respecto al inicio del proceso. En segundo lugar, se debe sostener la *idea absoluta* como la presuposición y el *prius* lógico de las categorías inferiores. Por consiguiente, una teoría que hace de la aparición de las categorías inferiores el supuesto de la aparición de la categoría superior no puede representar completamente la realidad última del proceso. Y, finalmente, el lenguaje de Hegel parece estar decididamente del lado de la hipótesis de que la *idea absoluta* existe eternamente en su completa perfección, y que el movimiento desde lo inferior a lo superior es reconstrucción y no construcción.

Consideremos así el primero de estos puntos. Evidentemente, Hegel afirma que el universo es completamente racional. ¿Podemos tomar como completamente racional un universo en el cual un proceso en el tiempo es una realidad fundamental? La teoría que tenemos frente a nosotros defiende que el universo empieza con un mínimo de realidad, correspondiente solo a la categoría de *puro ser*. A partir de aquí se desarrolla por la fuerza de la dialéctica. Gradualmente cada una de las categorías superiores se hace real, y esta evolución gradual de la completitud lógica forma el proceso que constituye la vida del universo. Todos los hechos de nuestro alrededor han de ser atribuidos a la idea que se desarrolla gradualmente, de tal modo que cuando el desarrollo se haya completado y la realidad se haya convertido en una encarnación de la *idea absoluta*, entonces el proceso culminará en la perfección. La espiritualidad del universo, hasta entonces implícita, se habrá vuelto completa y explícita. Lo real será completamente racional, y lo racional será completamente real.

Acerca de esto debemos señalar que, en primer lugar, el proceso en el tiempo por el cual la dialéctica se desarrolla a sí misma debe considerarse como finito, y no como infinito. Ni en la experiencia ni en el criticismo *a priori* podemos encontrar razón alguna para creer que realmente exista el tiempo infinito, o que sea algo más que una inferencia ilegítima de la infinita extensibilidad del tiempo. Y si existiera, tampoco podría formar parte de una explicación racional última del universo. Una regresión infinita, sea cierta o no, no es, desde luego, una solución que satisfaga las demandas de la razón. Y, sobre todo, es imposible que pudiera aceptarse como parte de la teoría hegeliana, dado que el tiempo infinito sería el ejemplo más sólido posible del «falso infinito» de la agregación infinita, el cual Hegel siempre condena como una mera burla de la explicación.

Además, independientemente de esto, resulta claro que una serie infinita en el tiempo no sería una encarnación de la dialéctica; pues la dialéctica es, con total rotundidad, un proceso con un principio y un fin, y cualquier serie que la encarne debe tener también un inicio y un final. Si la dialéctica tiene algo de verdad, no puede haber pasos previos al *puro ser*, como tampoco puede haber pasos posteriores a la *idea absoluta*. El proceso debe comenzar en un punto fijo y, por lo tanto, no puede ocupar un tiempo infinito.

Podemos suponer entonces que la teoría que imagina la dialéctica como desarrollándose a sí misma gradualmente considera esta como si lo hiciera en un tiempo limitado. ¿Qué se sigue de esta hipótesis?

La primera dificultad que se nos presenta es que todo acontecimiento en el tiempo requiere de un acontecimiento previo que lo cause. ¿Cómo podemos ser entonces capaces de explicar el primer acontecimiento de una serie completa? El primer término, al igual que todos los demás, es un acontecimiento en el tiempo, es decir, que tiene un comienzo, antes del cual no existía. ¿Qué determinó el cambio que lo trajo a la existencia? Fuera lo que fuese lo que lo determinó, debe ser en sí mismo un acontecimiento en el tiempo,

puesto que, si no tuviera un lugar definido en la serie temporal, no podría explicar su efecto al tener uno. Pero en este caso, él mismo necesitará una causa determinante, que también será un acontecimiento, de modo tal que habremos perdido nuestra serie finita con un comienzo definido y nos habremos embarcado en una serie infinita, que, como ya hemos visto, no nos resulta de ayuda alguna de cara a nuestro propósito actual.

Por otro lado, negar que el primer término de tal serie requiera una causa determinante es imposible. Tal vez no sea imposible que nuestra mente se forme la concepción de algo de lo que otras cosas dependen, mientras que, de esta manera, ello mismo no depende de nada; pero un acontecimiento en el tiempo nunca podría ocupar tal lugar, dado que un acontecimiento en el tiempo tiene siempre ante sí un tiempo en el que no fue, y esta llegada a la existencia le priva de la posibilidad de ser autosuficiente. El tiempo, tal y como lo expresa Hegel, es aquello que se encuentra fuera de sí mismo. No tiene principio de unidad o coherencia. Solo puede ser limitado por algo fuera de él mismo. Nuestra serie finita en el tiempo solo puede tener el inicio definido que requiere por medio de un tiempo más remoto y más allá de ella. Fijar cualquier punto en el tiempo es implicar la existencia del tiempo en ambos lados de aquel; por tanto, no puede aceptarse ningún acontecimiento en el tiempo como un comienzo definitivo. Pero, por otra parte, si se aceptase una serie finita como una explicación definitiva, algún acontecimiento de este tipo tendría que aceptarse como el comienzo último.

Si aplicamos esto al problema particular que tenemos ante nosotros, encontraremos que la teoría según la cual la *idea absoluta* se desarrolla en el tiempo nos aboca a una dificultad desesperanzadora. Supongamos que todos los fenómenos del universo han sido explicados como las manifestaciones de la *idea* que se desarrolla gradualmente, y supongamos que cada una de esas manifestaciones de la *idea* ha demostrado ser la consecuencia lógica de la existencia de la manifestación previa. Entonces, el hecho final y definitivo sobre el que dependerá nuestra explicación será que al principio de los tiempos la primera de las categorías –la categoría del *puro ser*– se manifestó en la realidad. Y para este hecho mismo se requiere una explicación externa. De hecho, tal explicación no se requeriría para la deducción del universo a partir de la idea de *puro ser*. Si el sistema es correcto, las categorías están tan inseparablemente conectadas que la existencia de una etapa en el proceso dialéctico implica la existencia de todas, y la existencia de cualquier realidad, nuevamente, implica la existencia de las categorías. De este modo, la categoría de *puro ser* puede deducirse a partir de la existencia del universo como un todo, y la existencia del universo como un todo no requiere, así como tampoco admite, ninguna causa externa. Pero aquí, para explicar la existencia del universo en el tiempo, hemos tomado como nuestro hecho definitivo la realización de la primera categoría en un tiempo particular. El tiempo es en sí mismo totalmente vacío e indiferente a

su contenido. No es posible ofrecer razón alguna de por qué el proceso no debería haber empezado cien años después de lo que lo hizo, de manera tal que en el momento presente nosotros debiéramos estar en medio de la Revolución francesa. La única forma de fijar un acontecimiento a un momento particular es conectándolo con algún otro acontecimiento que ocurrió en un momento particular. Esto no solo conduciría aquí a una regresión al finito, sino que, independientemente de ello, sería impracticable; pues, según la hipótesis, el desarrollo dialéctico había de dar cuenta de todo el universo y, por lo tanto, no puede haber ningún evento fuera de él al que quepa referirse para poder explicarse a sí mismo. Y, sin embargo, la pregunta –por qué ocurrió ahora y no en otro momento– es una que no podemos dejar de formular, dado que el tiempo debe considerarse como infinitamente extensible.

Se han realizado varios intentos de sortear esta dificultad. Se ha sugerido que el proceso temporal hunde sus raíces en un estado atemporal. Si preguntamos qué determinó el primer acontecimiento, se nos referirá al estado atemporal. Si preguntamos qué causó esto último, se nos dirá que no tuvo comienzo y que, consecuentemente, tampoco requirió causa alguna.

Pero ¿cómo podría una realidad atemporal ser la causa de una sucesión en el tiempo? Sin duda, podría ser la causa de todo lo demás en una serie de acontecimientos sucesivos, excepto del hecho de que tuvieron lugar en el tiempo. Pero ¿cómo podemos dar cuenta de ello? No es posible ninguna reconciliación ni ninguna mediación sobre la hipótesis que aquí estamos manejando. De acuerdo con algunas perspectivas sobre la cuestión, podría pensarse el tiempo como nada más que una forma adoptada por la eternidad, o bien tanto el tiempo como lo atemporal podrían tomarse como formas de una realidad superior. Pero tal punto de vista es aquí imposible. La teoría que estamos considerando tenía que explicar el hecho de una sucesión en el universo, y lo hizo poniendo como principio central del universo la realización de la dialéctica en el tiempo. Según esta teoría, la realización en el tiempo es tanto parte de la explicación última del universo como la dialéctica misma. Al hacer del tiempo lo principal, nos deshacemos definitivamente de la necesidad de explicarlo. Pero, por otra parte, perdemos la posibilidad de abordar el tiempo como una distinción que puede superarse, o cuando menos justificarse, cuando deseamos establecer una conexión entre el tiempo y lo atemporal. Si el tiempo es un hecho definitivo, entonces la distinción entre lo que sucede y lo que no sucede en el tiempo también debe ser una distinción definitiva; y, si esto es así, ¿cómo vamos a hacer una transición de lo uno a lo otro?

En tanto en cuanto una cosa es atemporal, no puede cambiar, puesto que cuando algo cambia el tiempo entra en escena necesariamente. Pero ¿cómo puede una cosa que no cambia producir un efecto en el tiempo? Que el efecto se haya producido en el tiempo implica que tuvo un comienzo. Y si el efecto empieza, aunque no se puede asignar ningún inicio a la causa, ya solo nos

queda escoger entre dos alternativas. O bien hay algo en el efecto –esto es, la cualidad de suceder como un cambio– que es totalmente incausado, o la realidad atemporal es solo una causa parcial y está determinada a actuar por algo que no es atemporal. Ahora bien, en ambos casos la realidad atemporal fracasa en su explicación de la sucesión temporal, de manera que no estamos en una situación mejor a la que estábamos antes. Igualmente, otra explicación que tendríamos a nuestra disposición sería que el proceso hubiese empezado en cualquier punto además de aquel en el que comenzó en realidad, pero una causa que pueda permanecer invariable mientras el efecto varía es obviamente insatisfactoria.

Como respuesta a esto podría objetarse que, si el proceso dialéctico es la verdad última de todo cambio, el momento en el cual ha de comenzar viene determinado por la naturaleza del caso. Y es que el tiempo solo existe cuando existe el cambio. Lo inmutable sería lo atemporal. Por lo tanto, el comienzo del cambio debe llegar al comienzo del tiempo, y no cabe hacer pregunta alguna acerca de por qué debería llegar en un momento en lugar de otro.

Sin embargo, esto no resulta muy sólido. Bien pudiera ser que el tiempo real solo haya comenzado con el cambio real, pero el tiempo posible se remonta indefinidamente más allá de este. Es parte de la naturaleza esencial del tiempo que podamos imaginar una parte nueva más allá de cualquier parte de él –y, de hecho, debemos hacerlo–. No podemos concebir el tiempo de modo tal que llegue a un final. Y con este trecho indefinido de tiempo posible, vuelve a resurgir la pregunta: ¿qué determinó que lo atemporal produjese el cambio en el punto en el que lo hizo, y no en un momento anterior, que ahora consideramos solo como posible, pero que se habría vuelto real por medio de la producción de cambio en él? Y, de nuevo, no hay razón por la cual la serie de tiempo real no debiera haber sido situada posteriormente en la serie de tiempo posible de lo que realmente fue. Siempre que comienza el tiempo real lo hace también el cambio, de modo que no puede juzgársele como un punto fijo por el cual pueda determinarse el comienzo del cambio. Una cierta parte del proceso dialéctico se ha realizado ahora en el tiempo. ¿Podemos dar algún motivo de por qué no debiera haber sido mayor o menor? Si, en cambio, no se puede ofrecer ninguno, nuestro sistema deja sin explicación el estado actual del universo.

La dificultad radica en el hecho de que, por la misma naturaleza del tiempo, estamos obligados a considerar la serie temporal como indefinidamente prolongada, así como a cada miembro de la misma, en sí mismo, como exactamente igual a los otros miembros. Podríamos denominar «tiempo posible» a la parte de la serie que no está ocupada por el cambio real, pero ya el mismo nombre implica que no hay razón por la que no debiera haber estado ocupada por acontecimientos, al igual que el pasado que realmente es. Y dado que el tiempo posible es indefinido, también es indefinidamente más grande

que cualquier tiempo finito. Por consiguiente, la pregunta que hemos estado discutiendo tomará la siguiente forma: ¿por qué esta parte concreta de la serie temporal, en lugar de cualquier otra, está llena de realidad? Y dado que, aparte de su contenido, un momento en el tiempo es exactamente igual que otro, parecería que la cuestión resulta irresoluble.

En ocasiones se ha tratado de ignorar, en términos generales, todo intento de mostrar que el desarrollo a lo largo de un periodo temporal finito no puede aceptarse. El tiempo, se ha dicho, debe ser o finito o infinito. Si aceptamos las objeciones de tomar el tiempo finito como parte de nuestra explicación última solo puede ser porque estamos abocados a una regresión infinita. Una regresión infinita supone un tiempo infinito, pero el tiempo infinito es imposible –una abstracción irreal, basada en la imposibilidad de limitar la regresión en el pensamiento–. De esta forma, cualquier argumento que involucre su existencia real se reduce a un absurdo. Y puesto que las objeciones al tiempo finito como parte de nuestra explicación última implican, en efecto, su existencia real, se afirma que podemos ignorar sin riesgo alguno las objeciones y aceptar el principio.

La primera objeción que debemos hacer a esto es que también se le podría dar la vuelta al argumento. Si las dificultades relativas al tiempo infinito han de ser tomadas como una razón para ignorar todas las dificultades relativas tiempo finito, ¿por qué no deberíamos hacer de las dificultades relativas al tiempo finito una base para aceptar con una fe igualmente implícita la existencia del tiempo infinito?

Tampoco podemos escapar diciendo que efectivamente sabemos de la existencia del tiempo finito y que, por tanto, estamos autorizados a ignorar las objeciones al mismo, mientras que aceptamos las objeciones al tiempo infinito. Y es que no tenemos más experiencia del tiempo finito, en el sentido en que se usa la frase en este argumento, que la que tenemos del tiempo infinito. Lo que encontramos en la experiencia es una serie temporal, que se extiende indefinidamente tanto antes como después de nuestro contacto inmediato con ella, de la cual podemos cortar porciones finitas. Pero para una teoría que hace que el desarrollo de la noción en el tiempo sea parte de su fórmula última, necesitamos un tiempo que no esté simplemente limitado en el sentido de estar aislado de otro tiempo, sino en el sentido de que no haya ninguno ni antes ni después de él. Ahora bien, nosotros no tenemos más experiencia de esto de la que tenemos del tiempo infinito, y si hay dificultades relativas a ambas no tenemos ningún derecho a preferir la una sobre la otra.

Dado que cualquiera de las dos hipótesis referidas a la extensión del tiempo nos conduce a las mismas dificultades, nuestro rumbo debería ser, sin ningún atisbo de duda, no aceptar ninguna, sino rechazar ambas. Se nos ha dicho que el tiempo debe ser, o bien finito, o bien infinito; pero existe una tercera alternativa. Puede haber algo erróneo en nuestra concepción del tiempo; o, mejor dicho, para ser más precisos, puede haber algo que, en el terreno de la

metafísica, lo haga inadecuado para una explicación última del universo, con independencia de lo adecuado que pueda ser para el pensamiento finito de la vida cotidiana. Si preguntamos si el tiempo, en tanto en cuanto que hecho, es finito o infinito, encontramos unas dificultades imposibles relativas a cualquier respuesta. En cambio, si tomamos el tiempo como una realidad última, parece no haber otra alternativa. Nuestro último recurso es, así, concluir que el tiempo no es una realidad última.

Este es el mismo principio que opera en la propia dialéctica. Cuando encontramos que cualquier categoría, analizada suficientemente, nos sitúa, en su aplicación a la realidad, en contradicciones, no aceptamos una proposición contradictoria y rechazamos la otra. Lo que concluimos es que la categoría en cuestión es una manera inadecuada de mirar la realidad y tratamos de hallar una concepción superior, que abarque toda la verdad de la inferior, al mismo tiempo que evite las contradicciones. Esto es lo que, al parecer, deberíamos hacer con la idea de tiempo. Si solo nos ofrece una elección entre imposibilidades, debemos considerarla como una manera inadecuada de mirar el universo. Por ende, en este caso no podemos aceptar el desarrollo de la dialéctica en el tiempo como parte de nuestra solución última.

Además de estas dificultades, que dejarían igualmente perplejo a cualquier sistema idealista que adoptase un proceso temporal como un elemento original, existe otra que pertenece específicamente a la dialéctica. Parece esencial a la posibilidad de una dialéctica que el término superior en el que finaliza el proceso se tome como el presupuesto de todos los términos inferiores. El paso de una categoría a otra no debe tomarse como un avance real, produciendo lo que no existía anteriormente, sino como un avance desde una abstracción al todo concreto a partir del cual se realizó la abstracción –demostrando y haciendo explícito lo que antes solo estaba implícito e inmediatamente dado, pero que sigue solo reconstruyendo y no construyendo nada nuevo–.

Esta perspectiva del sistema de Hegel se vuelve inevitable cuando consideramos, de un lado, que su conclusión es que todo lo que es real es racional, y, de otro lado, que su método consiste en probar que cada uno de los pasos inferiores de la dialéctica, tomados por sí mismos, no son racionales. En consecuencia, no podemos atribuir realidad alguna a estos pasos, excepto en la medida que pierden su independencia y se convierten en momentos de la *idea absoluta*.

Según Hegel, estamos obligados a pasar de cada tesis y antítesis a su síntesis, descubriendo que las dos primeras, si bien resultan incompatibles entre sí, también se involucran mutuamente. Esto produce una contradicción, la cual solo puede ser eliminada encontrando un término que las reconcilie y las trascienda.

Ahora bien, si suponemos que el proceso dialéctico llegó a la existencia gradualmente en el tiempo, debemos suponer que todas las contradicciones existían independientemente en un tiempo o en otro, no reconciliadas; es decir, como contradicciones. De hecho, puesto que el proceso temporal todavía está

en marcha, toda la realidad que nos rodea hoy en día debe consistir en contradicciones irreconciliables.

Esto resultaría incompatible con el principio de no contradicción. Decir que el mundo consiste en contradicciones reconciliadas no supondría ninguna dificultad, puesto que no significaría otra cosa que se compone de cosas que parecen contradictorias cuando no se comprenden completamente. Pero decir que una contradicción puede existir como tal nos sumergiría en un absoluto desconcierto. Todo razonamiento, ya sea el de Hegel o el de cualquier otro, depende de la ley según la cual dos proposiciones contradictorias no pueden ser simultáneamente verdaderas. Sería inútil razonar si, una vez demostrada la conclusión, afirmar lo contrario de esta fuera igualmente cierto.

Y, de nuevo, si ambas proposiciones contradictorias pudieran ser verdaderas, la línea especial de la argumentación seguida por Hegel habría perdido toda su fuerza. Nosotros tenemos la posibilidad de pasar de la tesis y la antítesis a la síntesis solo porque una contradicción no puede ser verdadera, y la síntesis es la única salida para esto. Pero si las contradicciones son verdaderas, no hay necesidad de encontrar salida alguna, así como el avance de la dialéctica pierde toda su fuerza. Si no hay duda alguna de que las contradicciones existen, no parece haber ningún motivo para que no continúen haciéndolo. No deberíamos poder evitar esto diciendo que son reales, pero que su imperfección las hizo transitorias, pues, incluso si suponemos que tiene lugar en el tiempo, el proceso dialéctico no es una simple sucesión en el tiempo, sino que es esencialmente un proceso lógico. Se debe probar que cada paso se sigue de los anteriores por la naturaleza de estos últimos. Resulta claro que, a través del mero análisis de una categoría lógica, sería imposible deducir la conclusión de que podría existir independientemente durante algún tiempo, pero que tras ello su imperfección la conduciría a otra etapa.

Únicamente suponiendo que la realidad se corresponde siempre con la *idea absoluta*, y que no es una simple aproximación a ella, podemos encontrar otra dificultad, presentada en esta ocasión por Trendelenburg. Según nos dice, o bien se puede obtener la conclusión de todo el proceso a través del análisis de la premisa original, o bien no se puede. La premisa original de todo el proceso no es nada más que la validez de la idea de *puro ser*. Si a partir de esto se puede extraer por completo la conclusión, no aprendemos nada nuevo, de manera que todo el proceso dialéctico se vuelve fútil. Y si, por otra parte, introducimos algo que no se haya obtenido de nuestra premisa original, fallamos en nuestro objetivo –que era probar que todo el sistema se seguía toda vez que se admitiera aquella premisa–.

La única escapatoria de esta dificultad consiste en percatarnos de que, aunque la validez de la categoría inferior es la única admisión explícita que requiere el proceso, no es el único material que tenemos ante nosotros. Las categorías son formas de pensamiento que aplicamos a la realidad y que no

tienen significado alguno, salvo cuando se aplican como hemos dicho. Y toda la realidad encarna, tal y como debe hacerlo para ser autoconsciente y libre de contradicciones, la *idea absoluta*; aunque en muchos casos, cuando experimentamos la realidad, bastante de esto es solo implícito. Por lo tanto, tenemos implícitamente en nuestra consciencia todo el proceso y el resultado de la dialéctica, aunque a menudo solo unas pocas categorías son explícitamente reconocidas como válidas. Y es la conjunción de la verdad parcial explícita con la realidad que implícitamente contiene toda la verdad lo que obliga a la mente a formular una afirmación explícita más adecuada.

Quien ha llamado la atención sobre este punto es el señor Bradley en su *Lógica* (libro III, parte I, capítulo II, §§ 20 y 21):

> Una idea que prevalece es que el método dialéctico es una especie de experimento con concepciones *in vacuo* [en el vacío]. Se supone que no tenemos nada salvo una sola idea abstracta aislada, y que esta mónada solitaria procede a multiplicarse por germinación o por fisión de su sustancia privada, o buscando materia del vacío impalpable. Pero esto es una mera caricatura que proviene de la confusión entre lo que nuestra mente tiene ante sí y lo que tiene dentro de sí. Ante la mente hay una única excepción, pero toda la mente misma al completo, que no aparece, se involucra en el proceso, opera sobre el *datum* [dato] y produce el resultado. La oposición entre lo real, en este carácter fragmentario en el que la mente lo posee, y la verdadera realidad sentida dentro de la mente es la causa móvil de ese malestar que establece el proceso dialéctico.

Y nuevamente escribe:

> El todo, que es ambos lados de este proceso, rechaza la afirmación de un *datum* [dato] unilateral y complementa esto con ese otro lado puesto que está realmente implícito –engendrando así por negación una unidad equilibrada–. Una vez emprendido este camino, el proceso comienza de nuevo con todo lo que se acaba de alcanzar. Pero esto también se ve como la expresión unilateral de una síntesis superior; y esto da a luz a una oposición que co-une con esta en un segundo todo, un todo que a su vez se degrada en un fragmento de la verdad. De este modo, el proceso continúa hasta que la mente encuentra en él un producto que responde a su idea inconsciente; y aquí, habiéndose convertido en su propia totalidad en un *datum* [dato] de sí mismo, descansa en la actividad que es autoconsciente en su objeto.

Si, según este punto de vista, sostenemos que el proceso dialéctico depende de la relación entre el todo concreto y la parte de él que hasta ahora se ha hecho explícita, resulta claro que no podemos considerar el todo concreto

como producido a partir de la categoría incompleta e inferior por medio del proceso dialéctico, puesto que el proceso no puede existir sin el todo que es su presupuesto.

A mi parecer el propio lenguaje de Hegel confirma esta teoría. No hay nada que lo contradiga en su intento de explicar varias sucesiones de acontecimientos en el tiempo como manifestaciones de la dialéctica, el cual lleva a cabo en la filosofía de la religión, la filosofía de la historia y la historia de la filosofía. Si la dialéctica es la clave del universo, entonces, siempre que efectivamente miremos el universo bajo la faceta del tiempo, las diferentes categorías aparecerán tanto manifestándose a sí mismas como igualmente un proceso en el tiempo. Pero el hecho de que pueden aparecer sucesivamente, y en el tiempo, no implica necesariamente que hayan surgido sucesivamente ni que sean fundamentalmente una serie temporal.

También incluso en esta parte de su trabajo, la fidelidad de Hegel a la naturaleza eterna de la dialéctica se hace evidente de una manera todavía más significativa porque es lógicamente injustificable. En varios lugares parece a punto de decir que toda insatisfacción con el estado existente del universo, y todos los intentos de reformarlo, resultan vanos y fútiles en la medida que la razón es ya y por siempre la única realidad. La conclusión no puede extraerse con justicia de la eternidad del proceso dialéctico, pues si tenemos derecho a mantener el universo perfecto, los mismos argumentos nos llevan también a considerarlo atemporal e inmutable. Por consiguiente, la imperfección y el progreso podrían jactarse de compartir cualquier realidad a la que se le permita el tiempo y el cambio, y no hay ninguna conclusión que se pueda extraer, tal y como Hegel parece en ocasiones inclinado a sugerir, contra el intento de hacer del futuro una mejora del pasado. Pero el mismo hecho de que él haya ido demasiado lejos al aplicar la idea de que la dialéctica es atemporal deja todavía más claro que sí tenía dicha idea.

Según creo, no hay ninguna expresión en la *Lógica* que pueda tomarse con justicia como sugestiva del desarrollo de la dialéctica. Es verdad que dos categorías sucesivas llevan por nombre Vida y Cognición, y que la ciencia nos informa de que la Vida existía en este mundo antes que la Cognición. Pero los nombres de las categorías se deben tomar como los de los fenómenos en los que la idea en cuestión se muestra más claramente, y no como indicativos de la única forma posible en la que la idea puede manifestarse. De lo contrario, nos conduciríamos al imposible resultado de que las Nociones, los Juicios y los Silogismos existieron antes que la Cognición.

La expresión más firme de la naturaleza eterna del proceso lo encontramos en la *Enciclopedia* (§ 212, adición):

> La ejecución cabal del fin infinito hace desaparecer esta ilusión que nos hace creer que no está ejecutado. El bien, el bien absoluto, se cumple eternamente

en el mundo y el resultado es que está ya cumplimentado en y para sí y que no necesita esperarnos para realizarse.[1]

Otra evidencia importante es el tratamiento que hace de su propia máxima: «Todo lo que es real es racional». Frente a las objeciones presentadas a esto él contesta, en primer lugar, que la realidad no significa la apariencia de las cosas, sino algo más profundo tras ellas. Además de esto, admite ocasionalmente, aunque aparentemente no siempre, que la contingencia tiene derechos dentro de una esfera propia donde la razón no puede exigir que todo sea explicado. Pero nunca trata de enfrentarse a los ataques realizados a su principio trazando una distinción entre la realidad irracional del presente y la realidad racional del futuro. Semejante distinción resultaría tan natural y obvia, y, para aquellos que pudieran hacer consistentemente un uso de ella, eliminaría de un modo tan absoluto la acusación de un falso optimismo acerca del presente, que apenas podemos dudar de que el descuido de Hegel se debió al hecho de que lo veía incompatible con sus principios.

Asimismo, el tratamiento que hace Hegel sobre el tiempo confirma este punto de vista, dado que lo considera simplemente como una etapa en la filosofía de la naturaleza, la cual es solo una aplicación de la lógica. Ahora bien, si la realización de las categorías de la lógica solo tuviera lugar en el tiempo, este sería un elemento en el universo, correlativo a la lógica y de igual importancia en él. Ambos serían elementos iguales en un todo concreto. Ninguno podría considerarse como una aplicación o deducción del otro. Pero el tratamiento del tiempo meramente como uno de los fenómenos resultantes de la realización de la lógica es incompatible con una teoría como esta, de modo que podemos concluir con justicia que para Hegel el tiempo no tenía esta importancia definitiva.

Llegamos así a la conclusión de que para Hegel la dialéctica no es un proceso en el tiempo, sino que debe considerarse a la *idea absoluta* como eternamente realizada. Sin embargo, todavía estamos muy lejos de habernos deshecho de nuestras dificultades. De hecho, parece que hemos sido llevados a una *reductio ad absurdum*, pues si bien la otra teoría era incompatible con Hegel, esta parece ser incompatible con los hechos.

1 *N.T.* En alemán en el original del artículo: «Die Vollführung des unendlichen Zwecks ist so nur die Täuschung aufzuheben, als ob er noch nicht vollführt sey. Das Gute, das absolut Gute, vollbringt sich ewig in der Welt, und das Resultat ist, dass es sich an und für sich vollbracht ist und nicht erst auf uns zu warten braucht». Para su traducción al español se ha seguido la edición de la *Lógica Minor* de Antonio Zozaya (Hegel, *Lógica*, Biblioteca Económica y Filosófica, vol. LXIV. Madrid 1893; Tomo IV, p. 85), la cual reza literalmente así: «La *realización* del fin infinito hace desaparecer esta ilusión que nos hace creer que no está aún *realizado*. El bien, el bien absoluto, se *realiza* eternamente en el mundo y el resultado es que está ya *realizado* en y para sí y que no necesita esperarnos para realizarse». Sin embargo, por sugerencia de Félix Duque, se han modificado los términos resaltados por los que figuran en la versión final que aquí se presenta.

El proceso dialéctico es uno que va desde la racionalidad incompleta hasta la racionalidad completa. Si se ha realizado eternamente, entonces el universo debe ser completamente racional. Ahora bien, en primer lugar, resulta incuestionable que el universo no es completamente racional para nosotros. No somos capaces de ver todo en nuestro rededor como una manifestación de la *idea absoluta*. Incluso aquellos estudiantes de filosofía que en términos generales creen que la *idea absoluta* se debe manifestar en todo son tan incapaces como el resto de nosotros de ver cómo se manifiesta en una mesa o en una tormenta. Solo podemos explicar estas cosas por medio de categorías mucho más inferiores y, por ende, no podemos explicarlas completamente. Tampoco tenemos ningún medio de eliminar completamente la contingencia de los datos de los sentidos, sin los cuales las categorías son vacías y carentes de significado; y un universo que contiene un elemento finalmente contingente no puede considerarse como completamente racional. También parecería que, si somos perfectamente racionales en un universo perfectamente racional, siempre debe haber una completa armonía entre nuestros deseos y nuestro entorno; y este tampoco es siempre el caso.

Pero si el universo no nos parece perfecto, ¿puede serlo en realidad? ¿No lo destruye el mismo fracaso a la hora de percibir la perfección? En primer lugar, la *idea absoluta*, tal y como la estableció Hegel, es una de racionalidad autoconsciente –la idea para la que la idea misma es «objeto y OBJETO»[2] (*Enciclopedia*, § 236)–. Si cualquier parte de la realidad ve algo, salvo la *idea absoluta*, en cualquier parte de la realidad, difícilmente se puede decir que este ideal se haya cumplido.

Y, de manera más general si el universo nos parece solo imperfectamente racional, o bien debemos estar en lo cierto, o bien debemos estar equivocados. Si estamos en lo cierto, el mundo no es perfectamente racional. Pero si estamos equivocados, se hace difícil ver cómo podemos ser perfectamente racionales. Y somos parte del mundo. Por lo tanto, parecería que la misma opinión de que el mundo es imperfecto debe, de un modo u otro, probar su propia verdad.

Si esto es correcto, nos debemos enfrentar a una dificultad tan desesperanzadora como las que encontrábamos al suponer que la dialéctica se desarrolla a sí misma en el tiempo. Estas últimas se debieron a que nuestra hipótesis resultó ser incompatible con el sistema, mientras que nuestro punto de vista actual es insostenible porque, aun siendo un desarrollo lógico del sistema, se presenta incompatible con los hechos. El resultado con respecto al primero es que llegamos a la conclusión de que el desarrollo en el tiempo no puede ser parte de la filosofía

2 *N.T.* En alemán en el original del artículo: «Gegenstand und Objekt». Dado que este juego de palabras es intraducible al castellano, empleamos la distinción realizada por Ramón Valls Plana en la traducción de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]* presente en la editorial Abada (Madrid, 2017, pp. 434-435)

de Hegel. El resultado del segundo parecería, a primera vista, que la filosofía de Hegel debe ser abandonada, ya que conduce a tan insostenibles conclusiones.

Rechazamos la hipótesis del desarrollo de la *idea absoluta* en el tiempo por dos motivos. El primero era que teníamos que elegir entre un falso infinito y un inicio incausado. Cada una de estas hipótesis dejaba algo contingente y sin explicación, y, por consiguiente, resultaba incompatible con un sistema que, por encima de todo, exigía que el universo fuese completamente racionalizado y que creía haber logrado su objetivo. Nuestra segunda objeción se debió al hecho de que el desarrollo de la dialéctica, en efecto y con base en los principios de Hegel, presuponía la existencia de su objetivo, el cual, por tanto, no podía suponerse que fuera alcanzado por vez primera mediante el proceso. Pero ahora nuestra dificultad no es en absoluto incompatible con el sistema, sino que debe surgir de él y que, de alguna forma o de otra, debe surgir en cualquier sistema de idealismo completo. Cada uno de estos sistemas debe declarar que el mundo es fundamentalmente racional y moralmente bueno en todo momento, y cada uno de estos sistemas se topará con la misma dificultad. Si toda la realidad es racional y buena, ¿cómo vamos a explicar la irracionalidad y la maldad que son notoriamente parte de nuestra vida cotidiana? Aquí debemos considerar los diversos intentos que se han realizado para responder a esta cuestión.

Se ha indicado la respuesta de Hegel en el pasaje anteriormente citado de la *Lógica* (§ 21). El fin infinito realmente se logra eternamente; es solo un engaño por nuestra parte lo que nos hace suponer lo contrario. Y el único progreso real es la eliminación de ese engaño. El universo es eternamente el mismo y eternamente perfecto. El movimiento solo está en nuestras mentes. Ellas trazan en sucesión una tras otra las diferentes categorías de la lógica, que en realidad no tienen ningún orden temporal, sino que coexisten continuamente como elementos de la *idea absoluta* que las trasciende y las une.

Sin embargo, dadas las razones expuestas anteriormente, esta solución apenas puede aceptarse. ¿Cómo podemos explicar la ilusión de que el mundo es parcialmente irracional cuando, en realidad, es completamente racional? Y en particular, ¿cómo podemos considerar compatible esa ilusión con nuestra propia racionalidad completa?

Posiblemente se le podría objetar a esto que nuestro argumento se basa en una confusión. Que un pensamiento sea un engaño no tiene por qué indicar que aquel, o el ser que lo piensa, sea irracional. Todo aquello que, como un pensamiento, se emplea como símbolo, puede verse desde dos aspectos diferentes: en primer lugar, como un hecho; y, en segundo lugar, como representación o símbolo de algún otro hecho. En el primer aspecto decimos que es real o irreal; en el segundo, que es verdadero o falso. Estos dos pares de predicados no tienen conexión intrínseca. Un juicio falso es simplemente un hecho tan real como uno verdadero.

Ahora bien, la conclusión de la dialéctica hegeliana era que todo aquello que fuese real, era también racional. Por consiguiente, estamos obligados a afirmar que todo pensamiento, y todo ser pensante, son completamente racionales –esto es, pueden ser explicados de un modo tal que proporcione pleno descanso y satisfacción a la razón–. Pero, se podría decir, esto no se ve alterado en lo más mínimo por el hecho de que muchos pensamientos reales son símbolos defectuosos de la otra realidad que afirman representar. Lo falso puede ser real –es más, debe serlo– dado que un pensamiento no puede malinterpretar la realidad a menos que él mismo sea real. Hasta que no sea real, no puede hacer nada. Y si puede ser real, ¿por qué no puede ser racional? De hecho, tanto en la vida cotidiana como en la ciencia a menudo encontramos que efectivamente lo falso es más o menos racional. Psicológicamente es posible tanto dar cuenta del curso de pensamiento que saca una conclusión equivocada como del curso de pensamiento que saca una conclusión acertada. Podemos explicar tanto nuestros fracasos para llegar a la verdad como nuestros éxitos. Parecería entonces que no hay nada que nos impida a nosotros mismos y a nuestros pensamientos ser parte de un universo completamente racional, aunque nuestros pensamientos sean en algunos aspectos símbolos incorrectos.

Pero se debe recordar que la racionalidad que Hegel demanda del universo es mucho más que la determinación completa bajo la categoría de causa y efecto –una categoría que la dialéctica sostiene que es bastante insuficiente, a menos que sea trascendida por una superior–. Hegel exige, entre otras cosas, la validez de la idea de causa final; y si se introduce esto, resulta difícil ver cómo puedan existir los engaños en un mundo racional, en la medida que un engaño implica un propósito frustrado. Si un hombre comete un error, significa que desea conocer la verdad y que no la sabe. Sea este el caso o no, con respecto a la simple percepción de los hechos ante nosotros, no se puede negar que dondequiera que haya una larga cadena de argumentación, a la que la mente se mantenga voluntariamente atenta, debe haber un deseo de conocer la verdad. Y si este deseo resulta infructuoso, el universo no puede ser completamente racional en el sentido de Hegel.

Esto se hace más evidente si echamos la vista a la definición de Hegel de racionalidad completa, tal y como la encontramos en la *idea absoluta*. La esencia de esta es que la realidad ha de ser consciente de su propia racionalidad. La idea ha de ser «objeto y OBJETO»[3] para sí misma. Si este es el caso, se sigue que la racionalidad del espíritu como un objeto existente depende de que sea un fiel símbolo de la racionalidad expresada en otras manifestaciones del espíritu. El engaño al que Hegel reduce toda imperfección obviamente evitará que sea un fiel símbolo de la racionalidad y, por tanto, destruirá la racionalidad

3 *N.T.* Ver nota 2.

misma. En la medida que no vemos la perfección del universo, nosotros mismos no somos perfectos; y dado que somos parte del universo, aquel tampoco puede ser perfecto. Y, sin embargo, su perfección parece ser una consecuencia necesaria de la posición de Hegel.

artículos

Las raíces de un estruendo: el legado de Platón en la génesis del pensamiento dialéctico hegeliano

The Roots of a Rumble: Plato's Legacy in the Genesis of Hegelian Dialectical Thought

MIGUEL ÁNGEL MORENAS RODRÍGUEZ
Universidad Carlos III de Madrid
https://doi.org/10.15366/antitesis2021.2.001

Recibido: 2/11/21
Aceptado: 3/12/21

Resumen: A pesar de la importancia ampliamente conocida que Hegel siempre dio a pensadores como Aristóteles o Heráclito, otras filosofías clásicas, como la de Platón, han tenido un papel esencial a la hora de inspirar y fundamentar las bases de la filosofía hegeliana. Por ello, en este artículo, a partir de la interpretación que hizo Hegel de la filosofía platónica en los periodos que van desde su estancia en el *Tübinger Stift* a la etapa de elaboración de la *Fenomenología del Espíritu* (1788-1806), estudiaremos las muy importantes contribuciones de la dialéctica platónica a la génesis de la dialéctica hegeliana, además de los paralelismos y distancias entre ambos modelos de dialéctica, intentando destacar su influencia en los desarrollos filosóficos posteriores. Y es que, si como bien dice Hegel en la *Fenomenologí*a, la tarea de la Modernidad no «trata tanto de purificar al individuo de lo sensible inmediato y de convertirlo en sustancia pensada y pensante, sino más bien de lo contrario, es decir, de realizar y animar espiritualmente lo universal», hoy, en el momento de la postmodernidad en el que los universales se derrumban, es más importante que nunca volver a hacer patentes las raíces que, llegado un momento, comenzaron a hacerlos temblar.

Palabras clave: Dialéctica, escepticismo, neoplatonismo, *isostheneia*, unidad, Modernidad.

Abstract: Despite the well-known role that Hegel ascribed to Aristotle's and Heraclites' philosophies, other classic philosophies, as Plato's philosophy, had an essential role in the inspiration over foundations of Hegel's positions. For this reason, in this work we are going to study the contributions of Plato's dialetics to Hegel's dialectics' development; ranging from Hegel's interpretation of Plato's dialetics since his stay at the *Tubinger Stift* to the elaboration of *Phenomenology of Spirit* (1788-1806). We are also going to study the contributions of Plato's dialectics to Hegel's dialectic's development. Parallels and differences between both models will be analysed as well as their influence on later philosophical developments. According to Hegel's Phenomenology, the mission of Modernity is not to purify individuals from the immediate sensitive but instead to develop and animate spiritually universals. We will try to show that nowadays, in times when the universals fall, it is essential to reflect on the roots that, in other times, made them tremble.

Keywords: Dialectics, skepticism, neoplatonism, *isostheneia*, unity, Modernity.

1. Introducción

Como bien nota el investigador chileno Sergio Montecinos, la dialéctica es un modo de conocimiento que, en la Modernidad, de entrada, solo puede generar desconfianza[1]. ¿Cómo es posible confiar en una disciplina que se basa en buscar contradicciones y en la que nada sólido parece sostenerse? ¿Por qué volver a preocuparse por aquella «lógica de la ilusión», como la calificó Kant, si las certezas que creíamos firmes se disuelven en ella como la sal se disuelve en el mar? ¿Y no hay riesgo de que, en la dialéctica, con todo lo sólido, perdamos también a la verdad? Visto así, este modo de conocimiento no parece muy atractivo para nuestra época moderna, tributaria de los modelos de demostración racional basados en la exigencia de apodicticidad típica de autores como Descartes o Aristóteles. Sin embargo, pocos pensamientos han generado conmociones tan grandes en la forma de enfrentarse a la Modernidad como lo ha hecho el pensamiento dialéctico de la mano de su gran rehabilitador moderno: G.W.F. Hegel. ¿Qué tiene la dialéctica para que Hegel volviera su mirada a aquel pensamiento de otro tiempo?

Una parte importante de la respuesta a esta pregunta parece residir en Platón y, concretamente, en la profunda lectura que Hegel hará del ateniense en sus primeros años hasta la época de Jena y la publicación de la *Fenomenología*. Y es que fue en Platón –o, al menos, en su lectura de él– donde Hegel reconoció la manifestación más elevada de este pensamiento dialéctico griego[2], encontrando en él gran parte de las razones por las que comenzó a valorar el papel que lo dialéctico podría tener en la Modernidad. Así, esta falta de solidez de la dialéctica antigua leída por Hegel no solo no fue un defecto para

1 MONTECINOS, S., «Conexiones metodológicas entre las filosofías de Platón y Hegel: la lectura platónica de la dialéctica hegeliana», *Bajo Palabra*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, Época II, n.º 4, año 2009, p. 108.

2 HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, Abada, Madrid, 2010, p. 135 y HEGEL, G. W. F., *La Relación del Escepticismo con la Filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013, pp. 65-66.

él, sino que, como notará en sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* a propósito de Zenón, le hará asumir que la dialéctica es «ella misma movimiento», aportando a Hegel la vía para poder llevar a cabo al menos dos de las grandes tareas de la Modernidad: por un lado, «realizar y animar espiritualmente lo universal»[3], recuperando la vida dormida en los petrificados conceptos de su época y fluidificando de nuevo el pensamiento, y por el otro, expandir los límites de nuestra consideración de lo real más allá del limitado y mecanicista campo del entendimiento[4].

La interpretación que hizo Hegel del pensamiento dialéctico platónico no fue una mera apropiación pasiva: los planteamientos de Hegel, como el propio filósofo observó, tomaron, debido a las distancias propias de la época moderna y la antigua, caminos distintos a los de la dialéctica platónica, y su retrato de Platón llegó, en ciertos puntos, a violentar la propia letra platónica. Sin embargo, estos desarrollos originales de Hegel no se podrían entender sin el muy productivo diálogo crítico con la tradición platónica que tuvo el suabo en sus etapas de juventud, tomando de él un concepto propio de exposición de la verdad y teniendo lo platónico[5] un papel fundamental en el proceso de gestación de las primeras configuraciones dialécticas de su pensamiento. Por ello, en este artículo intentaremos remontar al origen de esta nueva navegación dialéctica de la Modernidad que hizo Hegel, intentando aislar las líneas de influencia del pensamiento platónico en el pensamiento temprano de Hegel. Y así, nos centraremos fundamentalmente en el periodo de tiempo que va desde la etapa de formación superior de Hegel en el *Tübinger Stift* –1788 a 1792– a su estancia en Jena –1801-1806–, intentando ver qué influencia ejerció lo platónico en distintas etapas de la producción filosófica juvenil de Hegel –especialmente Tubinga, Frankfurt y Jena– y la importancia que aún hoy sigue teniendo esta fecunda lectura de Platón que realizó el joven Hegel.

3 HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., p. 93.

4 MONTECINOS, S., «Conexiones metodológicas entre las filosofías de Platón y Hegel: la lectura platónica de la dialéctica hegeliana». *Bajo Palabra.* op. cit., p. 124.

5 Como bien nos hacía notar uno de los revisores de este artículo, en estas líneas es importante evitar una indistinción acrítica entre Platón, el platonismo y la interpretación hegeliana de Platón bajo el signo de «lo platónico». Por ello, si bien en algunos puntos usaremos de forma equivalente dichos términos, es esencial observar la señalada distancia entre los escritos del propio Platón, las tradiciones (plurales) de interpretación de Platón encuadradas en el platonismo (o, quizá más propiamente, los platonismos), y el Platón leído y reconstruido por nuestro filósofo suabo, tres dimensiones muchas veces indistinguidas en Hegel. En este texto, debido a nuestra focalización temática en el desarrollo de la filosofía hegeliana, en algunos puntos no profundizaremos en las posibles líneas de interpretación de las diferencias y tensiones entre las tres realidades y daremos una imagen de Platón cercana a la que el propio Hegel tenía, influenciada tanto por su lectura como por las tradiciones de interpretación de Platón desde las que leyó al ateniense. Sin embargo, como señalamos en diversas partes del texto posteriormente, tener en cuenta estas diferencias es fundamental para entender la originalidad de Hegel frente a la dialéctica antigua y la violencia de alguno de los aspectos de su interpretación de la filosofía platónica.

2. Por los senderos del «ideal juvenil»: La recepción temprana de Platón en el pensamiento de Hegel en Tubinga

Para rastrear el inicio de la lectura hegeliana de la filosofía platónica tenemos que remontarnos a su etapa de formación superior en el *Tübinger Stift,* de 1788 a 1792[6], donde compartió educación con los que fueron sus amigos, compañeros de cuarto y profundas fuentes de influencia: el futuro filósofo Friedrich Schelling y el poeta Friedrich Hölderlin. Fue durante esos años –y especialmente durante el periodo de verano de 1790, mientras asistía a las clases de profesor Flatt– donde parece que inició, junto con Hölderlin, una gran parte de esas primeras lecturas de Platón[7], que continuaron durante toda la década siguiente[8]. Y fue justo entonces cuando lo platónico comenzó a sentirse en la filosofía hegeliana, aunque aún de forma muy temprana e incipiente.

Como bien nos muestran casi todas las fuentes y sus textos directos[9], las preocupaciones de Hegel en estos primeros años de la década de 1790

6 DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica,* Akal, Madrid, 1998, p. 324 y HARRIS, H. S., *Hegel's Development: Towards the Sunlight*, Oxford University Press, Oxford, 1971, p. 98.

7 A este respecto ha habido comentarios en obras recientes (véase SURBER, J. O., «Hegel's Plato: A new departure», en KIM, A., *Brill's Companion to German Platonism*, Brill, Leiden, 2019, p. 132) sobre un supuesto conocimiento deficiente de Hegel de lenguas clásicas debido a la formación en el *Stift* y que le hubiera impedido leer de forma directa a Platón en su juventud, dependiendo de traducciones informales al alemán que, si bien no empezaron a editarse en Alemania hasta 1804 de la mano de Schegel y Scheleimeier, sí circulaban en la época. Sin embargo, ello parece poco acorde con la realidad si se tiene en cuenta que ya aprendió latín a muy temprana edad de la mano de su madre (HARRIS, H.S., *Hegel's Development: Toward the Sunlight*, op. cit., p. 2), siendo su dotación para ello uno de los motivos que impulsaron a su familia a favorecer su desarrollo académico. Además del latín, todo apunta a que tenía un conocimiento elevado también de griego en su etapa de educación elemental. Es poco plausible que no pudiera, por tanto, leer directamente ediciones como las neoplatónicas de Ficino –que estaban disponibles en la época, y a las que, de hecho, otros contemporáneos como Hölderlin tuvieron acceso– u otras ediciones bilingües latín-griego de los diálogos (Véase BARRIOS, M., «La incidencia de la imagen de Grecia en la obra temprana de Hölderlin», *Contrastes: revista internacional de filosofía*, XXII-n.º 2, 2017, p. 127).

8 En esta lectura tuvo gran importancia la influencia de su profesor Conz (BARRIOS, M., «La incidencia de la imagen de Grecia en la obra temprana de Hölderlin», op. cit., p. 125) y se realizó probablemente a partir de las ediciones frankfurtianas de los diálogos de 1602, que contendrían la edición bilingüe griego-latín realizadas por Marsilio Ficino en la Academia Florentina. Además, sabemos que Hölderlin, según los registros de la biblioteca del *Stift*, leyó varios diálogos a partir de la edición comentada por el florentino. También estaría disponible en el espacio cultural alemán a partir de 1781 la edición bipontina. El hecho de que estas primeras lecturas se realizaran a partir de textos neoplatónicos tendrá una importancia fundamental en la recepción que los autores del idealismo alemán realizaron de la filosofía platónica.

9 Es importante tener en cuenta aquí que Hegel, en estas etapas que van desde su estancia en el *Stift* hasta su época de Frankfurt, no publicó nada, exceptuando un panfleto político sobre la dominación por parte de Berna de los pueblos del Vaud en su etapa como preceptor en dicha ciudad (VIELLARD-BARON, J.-L., *Platonisme et interprétation de Platon à l'epoque modern*,

estuvieron marcadas por dos hechos que fueron fundamentales para entender el ambiente intelectual, social y político que los jóvenes estudiantes del *Stift* vivieron: por un lado, la publicación en 1781 de la *Crítica de la Razón Pura* (KrV) por parte de Immanuel Kant, y por el otro, el estallido de la Revolución Francesa frente al gobierno absolutista de Luis XVI en 1789. Y no era para menos: ambos hechos, a la par que ascendía una nueva clase social pujante, la burguesía, parecían implicar una profunda ruptura con los fundamentos y el modelo de sociedad anterior, anunciando un mundo nuevo. Si la sociedad del Antiguo Régimen se había basado durante siglos en la autoridad de lo externo –un Dios trascendente, un rey absoluto, un objeto de conocimiento– para la construcción de sus distintos ámbitos políticos, religiosos o intelectuales, el impulso de ambas revoluciones rompía con esta exterioridad, poniendo el énfasis en el sujeto libre y actuante. Y así, mientras la revolución kantiana proponía una revolución copernicana que dejara de centrarse en los objetos de conocimiento para fijar su mirada en el sujeto cognoscente y las condiciones subjetivas del conocimiento[10], la Revolución Francesa consumaba el papel activo de los individuos en la sociedad, que pasaban de ser súbditos a ser ciudadanos emancipados de la minoría de edad a la que habían estado sometidos[11].

En este torbellino de fuertes convulsiones políticas, filosóficas y sociales, Hegel estuvo expuesto a diversas y complejas polémicas que, además de ser importantes para el desarrollo de su pensamiento, fueron esenciales en la ruptura de los esquemas de la sociedad prerrevolucionaria y la construcción del

Vrin, Paris, 1998, p. 155). Por ello, todos los textos que produjo en estas épocas fueron textos que nunca publicó en vida, aunque algunos, como por ejemplo «El espíritu del cristianismo», ya eran textos de un volumen considerable y recogían de forma clara sus influencias filosóficas. En la publicación de estos textos de juventud destaca la edición que hizo Nohl en 1907 en el compendio *Escritos teológicos de juventud*, y en castellano, además de la traducción por parte de María del Carmen Paredes del «Fragmento de Tubinga» («G.W.F. Hegel: El fragmento de Tubinga», *Revista de Filosofía*, Editorial Complutense, Madrid, Época III, Vol. VII, 1994, pp. 139-176) o de *Leben Jesu* de Santiago González Noriega (HEGEL, G. W. F., *Historia de Jesús*, Taurus, Madrid, 1981), tenemos la traducción de José María Ripalda de los textos más representativos entre 1795 y 1800, recogidos en el volumen *Escritos de Juventud* (HEGEL, G. W. F., *Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1978).

10 KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*, Taurus, Barcelona, 2013, pp. 20-21.

11 KANT, I., «Qué es la Ilustración», *Foro de la Educación*, 11, p. 249. En esta etapa de Tubinga es importante tener en cuenta que el joven Hegel, si bien recibió entusiastamente a la Revolución Francesa (aunque desde una perspectiva ciertamente girondina), no tuvo el mismo entusiasmo por la filosofía kantiana. Hegel leyó profundamente a Kant en el Seminario (empezando por la *Crítica de la Razón Pura* en el segundo curso y siguiendo por la *Crítica de la Razón práctica* (HARRIS, H.S., *Hegel's Development: Towards the Sunlight*. op. cit., pp. 73, 83 y 89), pero no participó en los clubs de lectura de Kant en donde fueron acogidos Schelling y Hölderlin. También ha de tenerse en cuenta que, ya en su etapa de Stuttgart, Hegel había sido influenciado por su profesor, el profesor Abel, contra dicha filosofía. Por ello, si bien la profunda influencia de Kant se puede ver en todos los textos de esta época, llegando a su máxima expresión en su *Leben Jesu* de su posterior etapa de Berna, Hegel tuvo una cierta distancia crítica con el kantismo desde sus primeras lecturas.

pensamiento en el futuro mundo burgués. Pero fue concretamente en la lectura de una de ellas, la polémica sobre el supuesto spinozismo del estandarte de la Ilustración alemana, Gottfried Ephraim Lessing, donde, de acuerdo con algunos autores[12], podemos localizar los primeros momentos en los que ciertos planteamientos provenientes de la filosofía platónica comenzaron a jugar un papel en el pensamiento de Hegel. Y es que la lectura conjunta de esta polémica y de ciertas obras de Platón –que realizó simultáneamente a partir de 1790– fue lo que parece que empezó a moldear ciertas concepciones rupturistas de la divinidad en el pensador suabo, que fueron importantes en sus desarrollos filosóficos posteriores.

¿Por qué tuvo importancia para Hegel esta polémica sobre el spinozismo de Lessing, asociada a su lectura de Platón, y en qué sentido implicó un cambio en sus concepciones de la divinidad? Para entenderlo, además de notar la profunda significación que tenía para el Hegel de Tubinga una figura como Lessing, protagonista de la Ilustración Alemana y de muchas de las influencias a las que estuvo expuesto en su muy cuidada educación secundaria, es esencial entender la gravedad que implicaba ser acusado de spinozista en aquellos años de finales del siglo XVIII. El spinozismo se había convertido en una especie de anatema equiparable al ateísmo y a un tipo de racionalismo que caía en un determinismo fatalista, ya que esta doctrina rompía con las concepciones del Dios personal y trascendente, presentes en los dogmas cristianos, y defendía una concepción de Dios inmanente[13]. Por ello, esta polémica, que estalló cuando F.H. Jacobi le mandó una carta al biógrafo y amigo de Lessing, Moses Mendelsohn, relatándole la supuesta confesión que le realizó Lessing en su lecho de muerte sobre su spinozismo, implicaba un ataque frontal a las raíces de la Ilustración. Decir que alguien de la relevancia de Lessing en el movimiento ilustrado alemán era spinozista en aquel momento era equiparable a asumir que la Ilustración tenía en su base el germen del ateísmo[14].

12 HARRIS, H.S., *Hegel's Development: Towards the Sunlight*. op. cit., pp. 98 y ss.

13 Incluso desde el momento de su surgimiento, la filosofía de Spinoza había sido condenada al ostracismo y combatida por diversos pensadores debido a su ruptura con múltiples dogmas religiosos y políticos. Sin embargo, es interesante tener en cuenta que la crítica no fue unánime. El apoyo a Spinoza fue representado por autores como F. W. Stosch, T. L. Lau o J. C. Edelmann, pero, además de ser minoritarios, fueron duramente reprimidos a principios del XVIII por parte de autoridades religiosas y civiles. Ser spinozista era peligroso en el Antiguo Régimen, y el renacimiento del spinozismo tras la polémica sobre el supuesto spinozismo de Lessing será una clara demostración de que algo estaba cambiando en las sociedades europeas en la época de la Revolución. Para un análisis detallado, véase el excelente SOLÉ, M. J., *El ocaso de la Ilustración: La polémica del spinozismo*. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2012, especialmente el estudio introductorio.

14 En ese sentido, es importante notar que estas concepciones monistas fueron asociadas por muchos autores con un mecanicismo y una cadena de causas eficientes. Si Dios es inmanente, se podría entender que su papel activo como causa eficiente en la naturaleza santificaría todo el devenir de la naturaleza, eliminando todo sentido a la diferencia entre bien y mal.

Y así, Jacobi creía mostrar la incompatibilidad entre el proyecto racional de la Ilustración y los dogmas de fe que fundamentaban el orden religioso, político y moral del Antiguo Régimen.

Sin embargo, esta polémica tuvo una consecuencia paradójica: más que hacer, como quería Jacobi, que la sociedad volviera a ese Dios personal y trascendente, tan afín al modelo del Antiguo Régimen, lo que hizo fue, por un lado, popularizar el spinozismo, con su concepción inmanente de la divinidad, y, por el otro, favorecer una reformulación de los planteamientos ilustrados de la mano del criticismo kantiano, siendo más bien estos planteamientos de Jacobi el canto del cisne de la dominación de muchos dogmas religiosos en el ámbito intelectual. En ese sentido, los jóvenes estudiantes del Stift fueron claramente influenciados por estas consecuencias paradójicas de la polémica. Y por ello, Hegel integró, como sus amigos Hölderlin y Schelling, estas concepciones de divinidad inmanente propias del spinozismo popularizado de la época, con un eco que nos recuerda a los planteamientos protorrománticos del *Sturm und Drang* y su panteísmo. Sin embargo, frente a Schelling y autores ya consagrados como Herder, que rechazaban una concepción de la divinidad personal[15], Hölderlin y, especialmente, Hegel, intentaron conciliar esta inmanencia spinoziana con la idea de Dios como un arquitecto del cosmos a la manera leibniziana e ilustrada. Y fue en ese punto donde encontraron en Platón un aliado en la construcción de una idea de divinidad que recogía ambos ámbitos de lo divino.

Desde una lectura fuertemente neoplatónica de Platón, acorde, como ya hemos comentado[16], con las ediciones de Platón dominantes en la época y que presentaban a un Platón místico y muy centrado en un entusiasmo que lo relacionaba con la divinidad, Hegel y Hölderlin encontraron en Platón una visión de la divinidad como alma del mundo [*Seele des Weltalls*] que, a su parecer, permitía conciliar ambos caracteres. Por un lado, entendía lo divino como una divinidad inmanente, y que, en tanto que inmanente, era el fundamento del devenir de la realidad. Pero, por otro lado, también les permitía entender a esta divinidad desde esa perspectiva leibniziana del «arquitecto del cosmos», al asumir que estaba implícita en ella un plan racional de diseño del cosmos, plan que se podría ver en las regularidades tanto de la astronomía como en las de los cuerpos organizados. Y aunque estas nuevas concepciones de lo divino eran aún embrionarias y no tuvieron la importancia en esta época para Hegel que posteriormente tomaron, dieron tanto a Hegel como a Hölderlin un germen intelectual para la superación de las concepciones externas de la religión y la moralidad presentes en Kant. Así, frente a la concepción del mandato

15 Es interesante notar en este punto la distancia que ya existía entre el desarrollo filosófico de Schelling y el de Hegel desde estas épocas tan tempranas, y que posteriormente se solidificó en las críticas de la *Fenomenología* a Schelling, lo que les hizo romper la amistad.

16 Cfr. supra nota 7.

moral como algo externo a nuestra sensibilidad cuya ley se nos impone, Hegel –junto con Hölderlin– comenzó a ver en esta concepción del alma del mundo una potencia fundamentadora de la realidad inserta en el propio devenir de la realidad. Si el proyecto de la revolución implicaba el derrumbamiento de autoridades externas que imponían su ley desde fuera, estas concepciones inmanentes de la divinidad supondrán poner el énfasis en las leyes insertas en el darse de la realidad sin la necesidad de apelar a elementos exteriores como de los que aún era dependiente Kant[17]. Sin embargo, en este camino de superación de los dogmas dominantes en la época y del kantismo no fue Hegel el que llevó la iniciativa, sino Hölderlin. Habrá que esperar varios años, hasta el traslado de Hegel a Frankfurt bajo la protección del poeta, para ver cómo Hegel desarrolló estas tendencias incipientes. Y es que fue allí donde elaboró su propia vía de superación de Kant, apoyándose fuertemente en el platonismo y, sobre todo, en la influencia de su buen amigo.

3. Entre el amor y el escepticismo: la influencia de Hölderlin y Platón en los nuevos caminos de Hegel en Frankfurt

Hegel llegó a Frankfurt en 1796. Desde su salida de Tubinga Hegel había estado trabajando de preceptor en Berna, y gracias a otro trabajo de preceptor que le consiguió Hölderlin en la ciudad del Meno, el suabo pudo romper el aislamiento que había sufrido desde el fin de sus estudios, integrándose en el círculo intelectual del poeta. Fue en este marco cuando lo platónico empezó a entrar con toda su fuerza en el pensamiento hegeliano, pudiéndose ver en esta etapa los primeros rasgos firmes del Hegel con el que nos encontraremos

17 Ni Hegel ni Hölderlin harán una crítica explícita a Kant en estas primeras etapas; sin embargo, comienzan a estar presentes en sus textos tanto la nueva concepción de lo divino como la idea de la hermandad de todo lo viviente, elementos en los que lo platónico parece estar jugando un papel central y que ya sugieren las vías de superación de lo kantiano que Hegel realizará más tarde. En ese sentido, si bien Hegel ensayará en su etapa de Berna proyectos religiosos basados en las concepciones kantianas como el presente en *Leben Jesu*, el suabo mostrará en otras construcciones de su *Volksreligion* cómo es necesario, para llevar a cabo el Reino de Dios en la Tierra a la luz de la Revolución, una concepción fuertemente experiencial de la religión, de raíz griega, donde deber y querer estuvieran conciliados, donde la moralidad se diera en los instintos –en un concepto cercano a la noción de moralidad de los instintos de Hölderlin en *Sobre la ley de la libertad* (BARRIOS, M., «La incidencia de la imagen de Grecia en la obra temprana de Hölderlin», op. cit., p. 125)– y no se dependiera de una moralidad fría y externa, ajena al devenir de nuestra propia realidad. Así, el hegeliano «Reino de Dios» no será entendido como una dictadura de un Dios trascendente que impone su ley desde fuera del mundo, de ecos despóticos, sino, a partir de ahora, como un desarrollo de las leyes inmanentes divinas ya presentes en el darse de lo real, en una clara muestra de la fuerte co-dependencia de sus planteamientos políticos insertos en estos trabajos religiosos respecto a sus consideraciones místicas y platónicas, que nota Viellard-Baron (VIELLARD-BARON, J.-L., *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, op. cit., 155-158).

en Jena. Pero su vía de entrada no fue una vía solipsista de lectura de lo platónico, ni una ocurrencia afortunada del genio, sino que en ella tuvo un papel fundamental la influencia de su protector en esta etapa, fiel amigo y ya afamado poeta, Friedrich Hölderlin.

¿En qué estaba trabajando Hölderlin en la época en la que nuestro joven preceptor decidió mudarse a la bulliciosa Frankfurt? Junto con la llamada «Liga de los espíritus», un círculo intelectual entre los que destacan el diplomático von Sinclair y Zwilling[18], Hölderlin estaba intentado desarrollar una filosofía de la unificación (*Vereinigungsphilosophie*), a caballo entre lo filosófico y lo poético, en la que, profundizando en las concepciones platónicas de la divinidad que comenzó a desarrollar en Tubinga, pudiera pensar la esfera propia de ese principio unificador que constituía el mundo. Y en ese sentido, Hölderlin integró, como muy bien nota Dieter Heinrich en su fundamental *Hegel y Hölderlin*[19], esas corrientes minoritarias y paralelas al pensamiento dominante que había representado el platonismo y el neoplatonismo en aquellos años.

¿Cómo era posible pensar esta esfera suprema y conciliada de lo real? ¿Era suficiente el entusiasmo (neo)platónico, que llevaba a mundos supracelestes[20], pero no se enfrentaba a las oposiciones, como las que existían entre deber y voluntad, en las que habían caído filosofías como la kantiana? Hölderlin, en una línea cercana a lo que había intentado Schiller[21], exploró el camino para conciliar las oposiciones del kantismo en un modelo cercano al platónico, pero no fue hasta la lectura de la filosofía de Fichte el momento en el que Hölderlin pudo teorizar una vía de superación al kantismo, al darle un camino para pensar la oposición como algo fundamental en el darse de lo real, a partir de la contraposición del Yo y No-Yo, con un fundamento unitario subyacente a la contraposición, como era la incondicionalidad de la conciencia para Fichte[22].

Hölderlin asumió esta estructura básica de Fichte, pero discrepando en un elemento fundamental: ¿podía ser la incondicionalidad de la conciencia ese fundamento unitario a las contraposiciones? Para Hölderlin, como de forma clara criticó en su pequeño ensayo *Juicio y Ser,* escrito en las solapas de la obra cumbre de Fichte *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre,* ese fundamento de unidad no puede residir en una «yoidad»[23]. Así, con Hölderlin, «este ser no debe ser confundido con la identidad. Cuando digo «yo soy yo», el sujeto (yo) y el objeto (yo) no están unidos de tal manera que ninguna separación pueda

18 MONTECINOS, S., «Máscaras del escepticismo en la filosofía hegeliana», *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquía, Antioquía, n.º 60, 2019, p. 114.

19 HEINRICH, D., «Hegel y Hölderlin», *Diálogos*, Universidad de Puerto Rico, San Juan, n.º 20, p. 52.

20 Ibid., p. 58.

21 Ibid., pp. 56-57.

22 Ibid., p. 58.

23 Ibid., p. 59.

ser efectuada sin dañar la esencia de aquello que debe ser separado: al contrario, el yo sólo es posible por medio de esta separación del Yo respecto al Yo»[24]. Hablar de un yo implica necesariamente una autoconciencia, y para el darse de una autoconciencia es esencial una separación en el entendimiento que fije al yo como objeto contrapuesto, implica una posterioridad a las oposiciones que pretendía unificar. Por ello, el Yo no expresaría una unificación entre sujeto y objeto, sino que es posterior al darse de la oposición, que es intrínseca a los juicios del entendimiento y a la racionalidad reflexiva.

Los juicios del entendimiento serían para él, a partir de una etimología irreal, una partición originaria (*urteil - Ur-Theilung*) en la que siempre estaría esta escisión. Y es que, en tanto que facultad de fijación, el entendimiento generaría y fijaría oposiciones que determinarían la estructura de la proposición del entendimiento como una proposición construida a partir de elementos en oposición, de un sujeto, un *hipokeimenon* aristotélico, subyacente, y un predicado, un objeto, accidental y externamente unido al sujeto. Así, es en esa partición originaria, como bien nota Barrios[25], donde Hölderlin estaba señalando una insuficiencia que Hegel en Frankfurt asumirá también (y ya no le abandonará[26]): la insuficiencia de la proposición del entendimiento para expresar toda la riqueza de la vida y de la realidad al estar estructurada en oposiciones rígidas que no se podían reconciliar. Por ello, la clave es remontarse al fundamento unitario, que tanto Hölderlin como Hegel identificaron en estos años con el amor, entendido a la manera platónica[27].

24 HÖLDERLIN, F., *Ensayos*, Peralta, Madrid, 1976, p. 26 y BARRIOS, M., «La incidencia de la imagen de Grecia en la obra temprana de Hölderlin», op. cit., p. 129.

25 BARRIOS, M., «Hegel: Una interpretación del platonismo», *Anales del seminario de metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, n.º 29, 1993, p. 143.

26 MONTECINOS, S., *La asunción de la reflexión finita en la filosofía de G. W. F. Hegel*, UAM, Madrid, 2015, p. 76.

27 Frente a las continuidades que en este apartado estamos trazando entre Hölderlin y Hegel, hay otras interpretaciones, fuertemente tributarias de la lectura heideggeriana de Hölderlin, que ponen énfasis en las distancias de Hölderlin con los próceres del idealismo alemán: Hegel y Schelling. Para consultar sus principales textos en lengua castellana, recomendamos *De Kant a Hölderlin*, de Felipe Martínez Marzoa (MARTÍNEZ MARZOA, F., *De Kant a Hölderlin*, La Oficina, Madrid, 2018) y el muy reciente estudio previo a *Cartas Filosóficas de Hölderlin* de Arturo Leyte titulado «El filósofo que no quería serlo» (CORTÉS, H. y LEYTE, A. (eds.), *Cartas Filosóficas de Hölderlin*, La Oficina, Madrid, 2020). Sin embargo, es importante señalar que las líneas de interpretación de Hölderlin favorecidas por Martin Heidegger no generan unanimidad en el ámbito académico, habiendo desde épocas muy tempranas líneas de resistencia a esa interpretación, como la representada por Theodor W. Adorno y su provocativa conferencia en la *Hölderlin-Gesellschaft*, recogida su transcripción en el volumen 11 de sus obras completas (ADORNO, T. W., *Notas sobre literatura, Obra completa, 11*, Ediciones Akal, Madrid, 2003). Dichos planteamientos adornianos han sido recogidos recientemente en castellano en volúmenes como CARRASCO CONDE, A., MACOR, L. A., ROCCO, V. (eds.), *Hegel y Hölderlin: una amistad estelar*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2021, y concretamente en su capítulo «Parataxis poética como *pharmakon* para la transgresión filosófica: Hegel, Hölderlin y Adorno», de Marcela Vélez.

Así, Hölderlin comenzó a entender esta comunión de toda la realidad bajo el símbolo del «*Hen Kai Pan*» y al principio unificador inmanente de la divinidad platónica como un Ser-Uno[28], una unidad primigenia que sería anterior a todas las escisiones, y que expresaría la co-pertenencia de toda la realidad, en tanto que derivada de esta potencia originaria. Este Ser-Uno era la esfera donde se expresaría de forma más rica toda la realidad, no en tanto una mera superposición de entes ni como un ente supremo y vacío, sino como una unidad anterior a toda escisión, a la que pertenecerían de forma originaria todos los entes[29].

En ese sentido, Hegel siguió a su amigo y se basó totalmente en los primeros años de Frankfurt en la interpretación neoplatónica de Platón, muy preocupada por ver en el pensamiento del ateniense estas expresiones de la divinidad. Y así tomó, de textos como *El Banquete* o *Fedro,* una concepción del amor que entendió como expresión de esta vida inmanente de la divinidad[30], que superaba la unilateralidad de los amantes para reconocerlos en una unidad que no es una predestinación, ni un recuerdo de una vida pasada, sino la expresión misma de ese principio divino unitario que los crea y los constituye. En esa línea, podemos leer en uno de los fragmentos de esta época: «La religión es una con el amor. El amado no está opuesto a nosotros, es uno con nuestro ser; a veces vemos solo a nosotros mismos en él, y luego, de rechazo, es algo diferente a nosotros. Es un milagro que no terminamos de comprender»[31].

Hegel, como podemos ver, vio en el amor un misterio: en una concepción oscilante, el amado pasa de ser uno con nosotros a ser diferente y como dirá más abajo en el mismo fragmento parafraseando el *Fedro* casi un Dios frente al que nos sacrificaríamos[32]. Y ninguna de ambas concepciones es suficiente, ya que el amor está expresando aquí una unión para la que la escisión de los conceptos de amante y amado genera una profunda inadecuación: ni el amante niega al amado en el amor, ni el amado niega al amante, sino que se produce una unificación que, en este momento, solo puede ser calificada por parte de Hegel como «misterio». Ese misterio parece que coincidirá en estos años con las intuiciones intelectuales de tipo estético, que identificará con la

28 BARRIOS, M., «La incidencia de la imagen de Grecia en la obra temprana de Hölderlin», op. cit., pp. 126-129 y 132. En esta concepción de Ser-Uno, parece que también jugaron un papel esencial las doctrinas no escritas de Platón (p. 128)

29 Es interesante notar aquí que, en estas concepciones, donde no solo Platón, sino también la influencia de autores como Herder se empieza a sentir, no se debe ver un panteísmo vulgar: Hölderlin no verá lo divino en cada cosa de la creación, sino que sentirá en la escisión del mundo creado una distancia con este Ser-Uno originario (Ibid., p. 129). Será ahí donde cobre sentido su crítica a la reflexión y a la proposición del entendimiento.

30 PLATÓN, *El Banquete*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp. 86-87 y PLATÓN, *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*, Gredos, Madrid, 1989, pp. 354-355.

31 HEGEL, G. W. F., *Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1978, p. 243.

32 Ibid., p. 243 y PLATÓN, *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*, op. cit., pp. 354-355.

belleza platónica, con las que Hölderlin asumirá el mostrarse de este fondo de la vida. Un fondo que no es recuperable, pero que constituye a los amantes[33]. En este misterio consistirá la religión del amor de estos primeros años en Frankfurt, entendiendo Hegel en esta etapa a la religión como el ámbito de la vida en el que se podría llegar a una expresión de esta unión que refleja la potencia inmanente de la vida.

Sin embargo, la incapacidad del amor para conciliar los elementos escindidos será, como bien nota Duque[34], la razón del fracaso del amor como modo de expresión de la unidad pre-reflexiva. ¿Se pueden conciliar meramente por el amor, a partir del momento de la intuición intelectual, las escisiones, como si dicha intuición impusiera un decreto externo al pensamiento a la manera del mandamiento del amor en el Sermón de la Montaña de Jesús[35]? ¿Hay alguna forma de poder conciliar lo escindido para encontrar una forma de expresión de esta unidad primigenia y de este campo plenificado de la existencia *en* el pensamiento? Aunque en esta etapa aún seguirá siendo dependiente de los planteamientos de Hölderlin, parece que los desarrollos que irá realizando con su círculo intelectual en Frankfurt serán fundamentales para su emancipación de los planteamientos hölderlinianos en los siguientes años. Y en ese sentido, será de gran importancia el estudio que realizará, con miembros de esta Liga de los Espíritus como von Sinclair, del escepticismo clásico y, especialmente, de diálogos platónicos como el *Parménides,* en una línea, por cierto, muy cercana a los planteamientos neoplatónicos de Marsilio Ficino. Como muy bien nota Hegel en su posterior artículo de Jena *La relación del escepticismo con la filosofía,* Marsilio Ficino ve un carácter divino en este diálogo, en el sentido de que su pensar basado en contradicciones permitiría la superación de lo mundano, siendo la puerta de entrada a un pensar la divinidad[36]. Así, Hegel y sus compañeros de la Liga de los espíritus ven en estos planteamientos del *Parménides*, mediante el método que se emplea ahí, la *isostheneia,* la capacidad de asumir lo finito y contrapuesto de los productos del entendimiento, siendo la puerta de entrada a la religión, donde ese fondo unificante puede percibirse, y desde el que se puede acceder, por lo tanto, a una comprensión mayor de la riqueza inherente de la vida. Y si bien esa necesidad de lo religioso, y esa necesidad en general de intuir este supuesto fondo del ser subyacente al darse de la realidad, no se mantendrá en Hegel, se empezará a ver con este escepticismo el camino para una superación inmanente de las insuficiencias de los productos de la reflexión *en* la

33 BARRIOS, M., «La incidencia de la imagen de Grecia en la obra temprana de Hölderlin», op. cit., pp. 127 y 132.

34 DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, op. cit, p. 358.

35 Ídem.

36 HEGEL, G. W. F., *La Relación del Escepticismo con la Filosofía*, op. cit., p. 65.

reflexión, abriendo la posibilidad de que no tengamos que hacer referencia a un fondo de ser para expresar lo esencial de lo real, sino que entendamos esta superación dentro «de un proceso fundado en sí mismo», como comentaremos en la siguiente sección[37].

Así, ya a finales de esta etapa, justo antes del giro sistemático de sus planteamientos, Hegel concebía ya la superación de la reflexión en dos ámbitos: por un lado, la filosofía, que sería una disciplina totalmente negativa de disolución y que alcanzaría la superación mediante el escepticismo y las connotaciones derivadas de la dialéctica platónica –en cuanto a lo fijado en el entendimiento como propedéutica a un ámbito más pleno de existencia–, y por otro, el de la religión, donde se daría lo positivo de ese ámbito de plenificación de la vida. Y en ese sentido se puede ver un paralelismo con las pretensiones de Hegel y cómo interpreta la filosofía platónica, entendiendo su dualismo como una apariencia más que como una realidad ontológica:

> Platón, para representar al espíritu, es decir, lo divino fuera de su limitación, por un lado, y la comunidad de lo limitado con lo viviente, por el otro, separa lo que es vida pura de lo limitado mediante una diferencia en el tiempo: representa así los espíritus puros como si hubieran vivido por entero en la contemplación de lo divino y luego en la vida terrenal sólo existieran con la conciencia oscurecida de aquello[38].

No hay dos mundos, sino solo una superación, dentro del mismo mundo, del limitado campo del entendimiento mediante la filosofía, siendo ésta la propedéutica para llegar a un ámbito de planificación de la existencia en la religión. La clave es analizar cómo se relaciona la vida con el campo de la reflexión, y así, si bien aún no habrá desarrollado su dialéctica, para lo que requirió aún ciertos elementos[39], ya hay textos, como el llamado *Fragmento de sistema*, en el

37 DUQUE, F., *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, op. cit., p. 354. Es interesante aquí contraponer el carácter unificador del amor frente a dinámicas como la del amo y el esclavo, cuya superación solo se puede dar en las escisiones, y no por referencia a una pacificación externa por decreto. Así comenzará, justo en esta etapa, a haber fragmentos donde expone dinámicas de dominación, por ejemplo, entre un perro y su amo, mostrando el darse de la intersubjetividad no en el éxtasis de la unión, sino en el darse de su escisión (HEGEL, G. W. F., *Escritos de Juventud*, op. cit., p. 255).

38 DUQUE, F., *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, op. cit., p. 357 y BARRIOS, M., «La incidencia de la imagen de Grecia en la obra temprana de Hölderlin», op. cit., p. 134.

39 Los elementos son, como define Düsing, por un lado, «el principio de desarrollo metódico de cada contraposición particular» y «una conexión metodológica de conjunto para su diversidad». Estos faltaron tanto en esta etapa como en los primeros años de Jena, hasta la transformación de su consideración de absoluto (Véase DÜSING, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschitliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bouvier, Bonn, 1976, p. 73 y MONTECINOS, S., *La asunción de la reflexión finita en la filosofía de G.W.F. Hegel*, op. cit., p. 84).

que identificó esta vida como «unidad de la unidad y la no-unidad»[40 41], elemento esencial para comprenderla.

¿Lo oyen? Es el eco del retumbar de los cañones de Jena. Pero aún faltarían algunos años y trabajo con lo platónico para desarrollar verdaderamente lo dialéctico en su pensamiento, así como para que brille en todo su esplendor la originalidad que lo distanciará de la dialéctica griega. Y es que Hegel no se quedó aquí, ya que como en aquella famosa carta de Hegel a Schelling afirmaba, «el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema»[42]. Son los años de Jena, que desembocarán en una epopeya de la conciencia mientras sonaban los cañonazos de la Europa en guerra. Y del joven Hegel habrá que pasar a Hegel, el estandarte del idealismo alemán. Platón aquí seguirá teniendo mucho que decir.

4. Los comienzos en Jena: viejas herencias, nuevas navegaciones

La carta que el joven Hegel mandó a su célebre amigo Friedrich Schelling, pidiéndole ayuda para introducirse en la carrera académica, tuvo resultado, y en 1801 nuestro joven filósofo pudo dejar los sufridos trabajos de preceptor que había tenido hasta entonces para dirigirse a la prestigiosa Universidad de Jena. Sin embargo, si de lo que debemos hablar es de sus planteamientos filosóficos, estos ya habían empezado a cambiar de forma definitoria en los últimos meses de su estancia en Frankfurt, abriendo el camino para los desarrollos que caracterizaron su filosofía en esta nueva etapa de Jena. Y en ese sentido, ya en la revisión que realizará de uno de sus textos no publicados de la época, *La positividad de la religión cristiana*, a partir de septiembre de 1800, podremos ver algunos elementos de los planteamientos sistemáticos que fundamentarán el pensamiento filosófico de Hegel en aquellos años:

> Esta visión [*Ansicht*: ver que todo lo alto, lo puro y bueno del ser humano es algo divino] se convierte en algo positivo y estridente cuando la naturaleza humana es separada absolutamente de lo divino, sin mediación alguna entre ella misma y lo divino (excepto en el caso de un individuo), de modo que toda la conciencia humana de lo bueno y lo divino es denigrada al llevarla a la apatía y la aniquilación, como resultado de creer en algo

40 HEGEL, G. W. F., *Escritos de Juventud*, op. cit., p. 401.

41 Con Heinrich debemos notar aquí que habrá una evolución progresiva del pensamiento de la potencia unificadora como amor, a pensarla como vida al final del periodo de Frankfurt y ya, como vemos en el texto del *Fragmento*, como Espíritu, cuyas implicaciones y contenido irán variando y enriqueciéndose conforme avance el desarrollo del pensamiento hegeliano (HEINRICH, D., «Hegel y Hölderlin», *Diálogos*, op. cit., p. 64).

42 HEGEL, G. W. F., *Escritos de Juventud*, op. cit., p. 433.

> absolutamente extraño y prepotente [*Übermachtige*]. Se ve que una investigación sobre esto, en caso de ser conducida fundamentalmente por medio de conceptos, habría de llevar finalmente a un examen metafísico de la relación entre lo finito y lo infinito[43].

Frente a las concepciones religiosas que habían dominado su producción filosófica durante la etapa de Frankfurt y su relación intelectual con Hölderlin, Hegel comenzará a entender, en estos albores del nuevo siglo, que la religión es insuficiente a la hora de producir la elevación de la vida finita a la vida infinita. Y es que esas visiones religiosas, y concretamente la creencia (*Glaube*), empiezan a ser vistas en este texto como experiencias unilaterales. ¿Podemos, a partir de una creencia religiosa, elevarnos a la vida infinita si entendemos el darse de esta vida infinita como algo separado absolutamente de la vida finita? Parece que no y, de hecho, el coste que tendrá un planteamiento así lo podemos ver en el texto: si planteamos así la religión, la creencia se convertirá en algo «positivo y estridente», cuya verdad, en el fondo, no sería más que el resultado abstracto de la negación de lo reflexivo y lo finito[44]. Por ello, Hegel comienza en este texto a plantear una alternativa: es necesario «un examen metafísico de la relación entre lo finito y lo infinito». Y en ese sentido, rompiendo con los planteamientos religiosos de la etapa de Frankfurt, Hegel comenzará a entender la tarea de elevación de la vida finita a la infinita desde una perspectiva filosófica, que considera que permite una mediación entre lo finito y lo infinito. Será en ese ámbito donde podrá *asumir* los productos de la reflexión, sin las limitaciones de la religión, para llegar a un conocimiento de lo absoluto que supere los límites del conocimiento meramente reflexivo[45].

Como decíamos anteriormente, estos primeros años en Jena fueron una larga travesía[46]: hasta 1805 no podemos identificar un pensamiento propiamente

43 Ibid., p. 426 y MONTECINOS, S., *La asunción de la reflexión finita en la filosofía de G. W. F. Hegel*, op. cit., p. 123. La traducción que hemos usado en esta cita no será la canónica de Ripalda, sino la usada por Montecinos a partir de la traducción directa del alemán de la versión original de los *Frühe Schriften*. Consideramos que es más adecuada al introducir el término «examen metafísico», que lo ligará con los desarrollos posteriores en los primeros años de Jena. Aun así, citamos también la página de la traducción de Ripalda, donde se pueden ver las continuidades de ambas traducciones.

44 MONTECINOS, S., *La asunción de la reflexión finita en la filosofía de G. W. F. Hegel*, op. cit., p. 121.

45 Es esencial notar en este punto que, para ello, se necesitará una modificación de la comprensión de la razón en tanto que, como nota Montecinos, Hegel ya no la entenderá como una facultad que meramente «indica un más-allá de la reflexión, sino como un modo de conocimiento que asume la reflexión y sus determinaciones desde sí mismas» (MONTECINOS, S., «Máscaras del escepticismo en la filosofía hegeliana», op. cit., p. 121). Esto será esencial para comprender el concepto de «reflexión filosófica» que se moverá en la lógica escéptica.

46 No debemos obviar en este punto, sin embargo, que en la época de Jena será la primera donde, por fin, tendremos obras publicadas de Hegel. Estas se dividirán entre sus artículos en la revista *Kritisches Journal der Philosophie*, donde compartirá páginas con su nuevo protector en esta

dialéctico en Hegel, y hasta aquel momento sus planteamientos sufrieron una evolución progresiva en la que se pueden identificar al menos hasta tres lógicas[47]. Sin embargo, es posible notar, además de ciertos elementos comunes de los primeros años de Jena, cómo lo platónico tendrá un papel central en la configuración de estos planteamientos y cómo, ya desde la lógica de 1801-1802, será un antecedente de especial importancia para el pensamiento propiamente dialéctico. Por ello, es interesante ver cuáles serán los elementos fundamentales de estos primeros desarrollos de Jena, y cuál será la influencia en ellos del pensamiento platónico.

En primer lugar, debemos tener en cuenta que los desarrollos de los primeros años de Jena fueron dependientes de los enfoques sustancialistas de Schelling. Y es que Hegel, a pesar de que rompió con los planteamientos religiosos y la creencia como modo de unificación, aún sigue en estos años concibiendo, con Schelling, una «cierta forma absoluta de intuición que daría lugar al saber especulativo de lo absoluto», entendido como sustancia[48]. Pero lo interesante de esta etapa fue que Hegel diferenció en dos ámbitos la filosofía, una estructura que nos recuerda al papel que jugaban la religión y la propia filosofía en la etapa de Frankfurt: primero, una metafísica, como parte positiva de la filosofía en la que se dará ese conocimiento de carácter intuitivo del absoluto del que hablábamos antes, y una lógica, como parte negativa, que se ocupará de asumir los productos de la reflexión.

Es justo en las lógicas de aquellos años, y especialmente en la lógica que esbozó Hegel entre 1801 y 1802, donde podemos aislar la importantísima influencia que Platón tendrá en estos primeros intentos de asumir los productos finitos de la reflexión. Y es que, a partir de esta primera lógica de Jena (1801-1802) Hegel se apropiará de los planteamientos del escepticismo antiguo y de la dialéctica platónica expuesta en el *Parménides* para estructurar lo que será, al menos en los primeros años de Jena, una lógica escéptica[49]. Así, Hegel verá en

---

etapa, Schelling, y destacarán *Fe y Saber* o *La Relación del escepticismo con la filosofía* (HEGEL, G. W. F., *La Relación del escepticismo con la filosofía*, op. cit.), y su obra completa *Sobre la diferencia de los sistemas de filosofía de Schelling y Fichte* (HEGEL, G. W. F., *Sobre la diferencia de los sistemas de filosofía de Schelling y Fichte*, Alianza Universidad, Madrid, 1989). También en esta etapa fue donde comenzó a dar clases en la Universidad con asignaturas como Historia de la Filosofía. Habría sido de gran utilidad para este trabajo que se hubieran conservado los textos que preparó para dichas clases, los cuales parece que fueron una de las fuentes que usó Michelet para la elaboración de su compilación *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, pero tristemente se perdieron (BARRIOS, M., «Hegel: Una interpretación del platonismo», *Anales del Seminario de Metafísica*, op. cit., pp. 126 y ss.), estando mezcladas en esta compilación fuentes de distintas etapas.

47 MONTECINOS, S., *La asunción de la reflexión finita en la filosofía de G. W. F. Hegel*, op. cit., p. 146.

48 Ibid., p. 23.

49 Es importante notar que esta apropiación se ve hasta en los términos que usa, llegando a utilizar el término «múltiple», en línea con el *Parménides*, para referirse a la diferencia (GADAMER, H. G., *La dialéctica de Hegel*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2000, p. 21).

los planteamientos del escepticismo antiguo –no así en el moderno[50]– y en los planteamientos dialécticos de Platón la base para una asunción de las aseveraciones finitas del entendimiento a partir del método que usaron este grupo de autores, la *isostheneia*, o método de la igualdad de validez. Y en esa línea, como el propio Hegel nos menciona en su famoso artículo *La Relación del Escepticismo con la Filosofía,* el filósofo suabo verá en Platón el ejemplo más claro del tipo de escepticismo[51] en el que basó su lógica en los primeros años de Jena:

> ¿Qué documento y sistema más acabado y evidente de auténtico escepticismo podríamos encontrar en la filosofía platónica que el *Parménides*, el cual abarca y destruye todo el ámbito de ese saber a través de conceptos del entendimiento? Este escepticismo platónico no se dirige a dudar de estas verdades del entendimiento, el cual conoce las cosas como múltiples, como un todo que consiste en partes, como un surgir y un desaparecer, una pluralidad, una similitud, etc., y hace afirmaciones objetivas de esa clase, sino que se dirige a negar toda verdad de un conocer tal [...] Este escepticismo que entra en escena en su pura figura explícita en el *Parménides* cabe encontrarlo *implicite,* sin embargo, en todo autentico sistema filosófico, pues es el lado libre de toda filosofía de esa índole[52].

Así pues, ¿en qué consistirá ese método que compartirán los filósofos escépticos antiguos y el *Parménides*? La clave estará en el llamado argumento de Palámedes[53], que recoge Platón en el *Parménides*[54], y que afirma lo que sigue: «para cada proposición hay que investigar también su contraria». Y así, investigando una proposición y su contraria, en el entendimiento parece que se llega al principio fundamental del escepticismo: «*panti logoi logos isos antiketai*». Es decir: «contra todo argumento hay otro argumento igual en el lado

50 Hegel hará en esta etapa una fuerte crítica al escepticismo moderno, cuya personificación encontrará en Schulze y su filosofía basada en los hechos inmediatos de la conciencia, y que se diferenciaría profundamente del antiguo. Para Hegel este escepticismo, a diferencia del antiguo, carecería de lo interesante del carácter metódico del escepticismo antiguo, y, sobre todo, de una verdadera fluidificación de las oposiciones, extraordinariamente fijadas en su concepción de hechos de la conciencia. En el fondo, este escepticismo moderno no sería sino un profundo dogmatismo que no lograría captar en toda su amplitud la riqueza del escepticismo antiguo.

51 Es importante notar que Platón no fue parte del escepticismo antiguo. Hegel valoró de forma muy importante en esta etapa a autores como Sexto Empírico, miembro de dicha escuela filosófica, o Pirrón, y reconoció una continuidad entre los planteamientos que se pueden ver en obras platónicas como el *Parménides* y los trabajos de Sexto. Sin embargo, Platón y la tradición dialéctica eleática fueron anteriores a los desarrollos de los escépticos, con los que compartieron el pensar por contradicciones y la *isostheneia.*

52 HEGEL, G. W. F., *La relación del escepticismo con la filosofía*, op. cit., pp. 65-66, y MONTECINOS, S., *La asunción de la reflexión finita en G. W. F. Hegel*, op. cit., p. 188.

53 GADAMER, H. G., *La dialéctica de Hegel*, op. cit., p. 32.

54 PLATÓN, *Parménides*, Alianza Editorial, Madrid, 2013, pp. 83-84.

opuesto»[55]. Este procedimiento estará constantemente generando antinomias, lo que podemos ver de forma radicalizada en el diálogo del ateniense, y, si asumimos el principio de contradicción, llegaríamos a una aporía: si todo argumento tiene otro argumento de igual validez contradictorio, de acuerdo con el principio de contradicción, ninguno será cierto. Sin embargo, esta aporía no será reconocida de manera puramente negativa por los escépticos[56], en los que habrá un lado positivo: la epojé o suspensión de juicio, que serenamente acepta la naturaleza contradictoria de lo real y abandona la «desesperación» por el constante carácter contradictorio del devenir[57].

Hegel también asumió en esta etapa, como los escépticos, un lado negativo y un lado positivo de dicho proceso de generación de antinomias en el que consistía su lógica escéptica. Y es que, teniendo en cuenta la naturaleza de la reflexión y su generación de contraposiciones, este método de la *isostheneia* concluía en el resultado negativo de disolver la fijación de los productos del entendimiento. Así, en ese sentido, como nota en el fragmento de *La Relación,* este método «se dirige a negar toda verdad de un conocer tal», es decir, del conocer asociado a productos finitos y unilaterales del entendimiento. Sin embargo, también había un lado positivo: la apertura de una nueva esfera de conocimiento más elevada, que se identifica con el conocimiento metafísico. Y en este sentido, este método escéptico cumplirá la tarea que ya empezaba a ser intuida en Frankfurt: ya no se habla de este método de igualdad de validez como puerta de entrada a la divinidad, pero sí es fundamental en estos planteamientos para entrar en un conocimiento más elevado, que es el conocimiento metafísico del absoluto.

Como conocemos, estos planteamientos fueron planteamientos provisionales que estaban sujetos a evolución durante aquellos años y que se modificaron profundamente una vez Hegel llegó al pensamiento propiamente dialéctico a partir de 1805. Sin embargo, una vez expuestos estos planteamientos de los primeros años en Jena, y la influencia de Platón y del escepticismo antiguo en ellos, es interesante notar varias cosas:

1) En primer lugar, nos gustaría hacer notar en este punto el paralelismo que se puede encontrar entre la manera de entender el conocimiento de Platón y el de Hegel. Y es que, si bien en el *Parménides* es complicado encontrar,

55 HEGEL, G. W. F., *La relación del escepticismo con la filosofía*, op. cit., p. 66.

56 Esto no es aplicable al *Parménides*, como bien nota Gadamer (GADAMER, H. G., *La dialéctica de Hegel*, op. cit., p. 33). Si bien Hegel entenderá, y sobre todo en línea con otros textos de Platón como *El Sofista*, un momento positivo en el diálogo platónico, si atendemos a la literalidad del texto, termina de forma totalmente aporética: «Digámoslo entonces, y también que, según parece, tanto que haya Uno como que no lo hay, él y los Otros, con respecto a sí mismos y en sus relaciones mutuas, son absolutamente todo y no lo son, parecen serlo y no lo parecen» (PLATÓN, *Parménides,* op. cit., p. 172).

57 MONTECINOS, S., «Máscaras del escepticismo en la filosofía hegeliana», op. cit., p. 132.

dentro del texto, un lado positivo, en muchas de las obras de Platón se puede ver una elevación hacia conocimientos superiores que partían de un cuestionamiento y una dialéctica sobre los elementos y certezas que componían la conciencia natural[58]. Y así, como bien nota Montecinos (y el propio Hegel en sus *Lecciones*), se podría hablar de que ambos conciben el conocimiento como un proceso de elevación, que en el caso de Platón se elevará hacia lo universal, y en Hegel, hacia lo absoluto[59].

2) Y, en segundo lugar, es interesante observar las tensiones que empezaron a brotar con ciertos elementos emergentes del pensamiento de Hegel. Y así, el escepticismo de las lógicas de sus primeros tiempos en Jena será la puerta de entrada de un modelo de reflexión filosófica en la que, como nota Montecinos[60], ya entrará la razón en el entendimiento, y servirá como nexo entre esta disolución de la rigidez de las oposiciones por el escepticismo y el conocimiento de lo absoluto en la metafísica, exponiéndolas racionalmente. Pero dicha reflexión tendrá problemas, teniendo cierta incompatibilidad con las concepciones de absoluto sustancial que tomó Hegel de Schelling[61], y, en ese sentido, un anticipo de lo que comenzaremos a estudiar ahora: los primeros desarrollos dialécticos de Hegel.

5. *La querelle des anciens et des modernes*: la tarea de la Modernidad y las distancias entre las dialécticas de Hegel y de Platón

Nos queda, pues, un último momento en nuestra investigación: ¿qué decir de las primeras configuraciones de la dialéctica hegeliana, y qué papel tuvo Platón en ellas? Como ya hemos comentado anteriormente, los primeros planteamientos dialécticos de Hegel no llegaron antes de 1805. Ya quedaba poco para el desarrollo de su primera gran obra, la *Fenomenología del espíritu,* publicada en

58 GADAMER, H. G., *La dialéctica de Hegel*, op. cit, p. 14.

59 MONTECINOS, S., «Conexiones metodológicas entre las filosofías de Platón y Hegel: la lectura platónica de la dialéctica hegeliana», op. cit., p. 111, y HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre Historia de la Filosofía II*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2005, p. 162.

60 MONTECINOS, S., *La asunción de la reflexión finita en la filosofía de G. W. F. Hegel*, op. cit., p. 167 y ss.

61 Es profundamente problemática la comprensión de esta «reflexión filosófica» y esta razón en el entendimiento, de la que habló Hegel en obras como *Sobre la diferencia de los sistemas de filosofía de Schelling y Fichte*, por el hecho de que Hegel aquí sigue pensando, con Schelling, en un absoluto sustancial y punto de indiferencia, mientras que la reflexión es el campo de la diferencia. En ese sentido, estos desarrollos parecen ser el canto del gallo de los próximos desarrollos dialécticos una vez se aparta de los planteamientos de su amigo, y muestran, como comenta Montecinos, una cierta tensión entre las concepciones dialécticas que empiezan a nacer y las concepciones sustancialistas de Schelling (Idem).

1807[62], y también el suabo estaba en los últimos años de su estancia en Jena, de la cual partió tras la crisis por las Guerras Napoleónicas. Pero si algo marcó la irrupción de los primeros planteamientos dialécticos en Hegel, esto fue el alejamiento que tuvo con el que había sido su protector en Jena, amigo y compañero desde el *Stift*, Friedrich Schelling. Y quizá para entenderlo mejor, sea interesante leer el párrafo crítico que Hegel dedicó a los planteamientos de Schelling en su *Fenomenología*:

> Y encima, este formalismo afirma que esta monotonía y esta universalidad abstracta son lo absoluto; y asegura que quienes no se dan por satisfechos con ese modo de ver revelan con ello su incapacidad para adueñarse del punto de vista de lo absoluto y mantenerse firmemente en él. […] Contraponer este saber único de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento diferenciador y lleno, o que busca y exige ser colmado – o bien, hacer pasar su absoluto por la noche en la que todos los gatos son pardos – es la ingenuidad del vacío en el conocimiento[63].

Hegel, si bien había sido dependiente de las concepciones del absoluto de Schelling los primeros años en Jena, tras la emergencia de las primeras configuraciones dialécticas, rompe de forma clara con los planteamientos de su antiguo amigo. Ya, en el punto en el que se encontraba el suabo, no eran satisfactorias las consideraciones de un absoluto puramente sustancial y que se identificara con el punto de indiferencia. Y es que el desarrollo cada vez más complejo de las lógicas, que fue ensayando durante toda la etapa de Jena, empezó a entrar en conflicto con estos planteamientos de Schelling: ¿era compatible una reflexión especulativa, un papel de la razón en el ámbito del entendimiento, si nuestra idea de absoluto era una monotonía y una universalidad abstracta donde «todos los gatos son pardos»? Hegel no lo vio así y se produjo un cambio muy profundo en sus concepciones sobre lo absoluto que determinó y facilitó sus desarrollos dialécticos: desde entonces, el absoluto para él no fue simplemente sustancia, sino que debía reconocerse también como sujeto[64].

62 Teniendo en cuenta el carácter monumental de la *Fenomenología*, podría surgir una pregunta: ¿empezó a ser elaborada antes del desarrollo de sus concepciones dialécticas? No, el periodo de elaboración de la *Fenomenología* fue un periodo extraordinariamente corto, en el que, además, se intercalaron diversos problemas: además de problemas personales, como el nacimiento de un hijo ilegítimo, tuvo que lidiar con la guerra que había estallado y hasta la propia Jena fue campo de batalla mientras Hegel terminaba los últimos retoques de su primera gran obra (HYPPOLITE, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Ediciones Península, Madrid, 1974, pp. 49 y ss.). Por ello, por un lado, esta obra se puede incluir claramente en los primeros desarrollos dialécticos que trataremos aquí y, además, desde nuestro punto de vista, en el repertorio de milagros y leyendas que configuran la mística de ciertos filósofos.

63 HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., p. 71.

64 Ibid., pp. 71-73 y 943.

Dichos planteamientos sobre lo absoluto supusieron un profundo cambio de rumbo respecto a lo expuesto por los que fueron sus amigos y principales fuentes de influencia en Frankfurt y Jena, Hölderlin y Schelling. Y así, si ya no consideraba que, por un lado el absoluto se pudiera identificar con un absoluto sustancial y punto de indiferencia a la manera de Schelling, ni tampoco eran satisfactorios los planteamientos de Hölderlin de un fondo de vida subyacente que fuera fuente de todas las escisiones del entendimiento, sus planteamientos sobre lo absoluto provocaron una profunda revolución en sus concepciones que hacía irrelevante el plantearse la necesidad de una intuición para pensar una divinidad o una potencia activa inherente al mundo. Sus concepciones profundamente activas e inherentes al mundo del absoluto desembocaban en el planteamiento de que ahora no había nada externo al proceso de darse de lo real[65], por lo que no necesitamos ninguna apelación a una potencia más o menos externa: si queremos conocer lo absoluto nos tenemos que limitar al proceso de darse de lo real y nada más.

Y la primera consecuencia lógica –y nunca mejor dicho– de este giro fue clara: ya no era necesario un conocimiento metafísico intuitivo a la manera que Hegel lo había conducido por influencia de Schelling. Ahora la ciencia especulativa base será la misma lógica, y en ese sentido, concepciones como reflexión filosófica o reflexión especulativa se profundizaron, entendiendo una profunda compenetración entre lo racional y lo reflexivo.

En este marco, Hegel comenzó a comprender que no era necesaria una potencia externa para fundamentar la asunción de la finitud de los productos del entendimiento –que, por otro lado, requerían un nuevo marco que permitiera dicha asunción, basado ahora en la estructura esencia-apariencia[66]– sino que tendrían en sí mismos la ruina y potencia para superar su finitud. Y es que, en ese sentido, Hegel comenzaba a pensar (aunque se pueden ver antecedentes de esta idea en textos de años anteriores) que la positividad de algo implicaba su negación, y asimismo tenía en si misma implícita la entera relación[67].

65 DUQUE, Félix, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, op. cit., p. 354.

66 MONTECINOS, S., *La asunción de la reflexión finita en la filosofía de G. W. F. Hegel*, op. cit., p. 24.

67 Es muy interesante este pequeño fragmento de los primeros años de Jena, concretamente de *Fe y Saber*, donde ya se mostraba la unidad prerreflexiva con la que entendió luego Hegel la identidad de la identidad y la diferencia: «[...] Kant mismo distingue la abstracción del yo, o la identidad [abstracta y vacía] del entendimiento, del verdadero yo como principio, en cuanto absoluta identidad sintética originaria. Así, Kant ha resuelto realmente su pregunta: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Son posibles mediante la absoluta identidad originaria de lo múltiple, respecto de la que, como de lo incondicionado mismo, se separa ella misma, como lo particular de lo universal, como en la forma de un juicio se separan sujeto y predicado. Lo racional, o como Kant se expresa, lo apriorístico de este juicio, la absoluta identidad como concepto intermedio, no se presenta en el juicio, sino en el razonamiento» (MONTECINOS, S., «Conexiones metodológicas entre las filosofías de Platón y Hegel: la lectura platónica de la dialéctica hegeliana», op. cit., p. 123). Aquí habría una clara disputa entre los planteamientos de Kant y de Hegel: ¿es anterior o posterior la síntesis de lo múltiple a la fijación de los elementos

Y así, si bien puede haber una apariencia de finitud y fijación que esclerotice en el ámbito de entendimiento a los productos de reflexión, en su positividad está inserto el camino para su asunción y para su superación, desvelando –*aletheia*– en tal proceso una verdad superior, un conocimiento especulativo, que muestre un ámbito superior de lo real, oscurecido por las apariencias de finitud en las que cae el entendimiento. Y así, la implícita unión de la unión y de la no-unión abre un camino para una asunción de los limitados productos del entendimiento y de sus apariencias.

Aquí es ya muy difícil ignorar la profundización de los planteamientos que, insertos inicialmente en una lógica escéptica, empezaron a suponer una apropiación por parte de Hegel de la antigua dialéctica platónica. Y es que, ahora, la superación de lo finito no depende como tal de un método escéptico, sino más bien el propio devenir de lo real muestra insertos estos planteamientos y esta superación inmanente de las limitaciones de la reflexión. Por ello, los planteamientos dialécticos que tomó de las fuentes antiguas y especialmente de Platón comenzaron a ser la mejor expresión para exponer el proceso de darse de lo real en el que estamos insertos como seres humanos[68]. Sin embargo, debemos hacernos una pregunta: ¿fue una apropiación pasiva de la dialéctica griega

---

en la reflexión? Para Kant, la síntesis será posterior, para Hegel anterior, y en ese sentido Hegel aquí está anticipando los elementos implicativos del tiempo o los existenciales presentes en autores como Husserl o Heidegger.

68 No podemos, en este punto, ignorar los comentarios críticos que hizo Martin Heidegger en su célebre artículo «Hegel y los griegos», jugando, precisamente, con el término, mencionado arriba, *aletheia* (HEIDEGGER, M., «Hegel y los griegos», *Revista de Filosofía*, 1966, Vol. 13 (1), pp. 115-130). ¿Hegel fue leal en la construcción de su dialéctica a los planteamientos griegos y su concepción de la verdad o esta imagen de lo griego –y de Platón– presente en su obra estuvo imbuida por su interpretación de la filosofía de la historia que fue insuficiente para recoger una riqueza, quizá aún impensada actualmente, del pensamiento griego? Si bien los planteamientos de Heidegger en el artículo son profundamente interesantes, sí queremos advertir la distancia de la línea de investigación de este trabajo con una de las afirmaciones centrales del autor alemán en este texto: «Con respecto a Hegel y los griegos, esto significa que a toda afirmación historiográfica, correcta o incorrecta, antecede el que Hegel ha experimentado la esencia de la historia desde la esencia del ser, en el sentido de la absoluta subjetividad» (Ibid., pp. 126-127). Hegel pudo ser más o menos leal a los planteamientos griegos, pero ¿verdaderamente podemos decir que su interpretación de la esencia de la historia desde el sentido de la absoluta subjetividad precede a su lectura de Platón en estas etapas? El hecho de que su ruptura con Schelling y su comprensión del absoluto como sujeto fuera ya en el 1805, sus ambivalencias con la filosofía de Fichte o la cuestión de que la parte más importante de su lectura de Platón se diera entre sus etapas de Frankfurt y sus primeros años en Jena nos hacen sospechar que más que una lectura de Platón modificada por su concepción filosófica, su concepción filosófica fue construida a partir de una determinada (más o menos leal históricamente) lectura de Platón. Por ello, si bien lo griego y la propia interpretación posterior de la filosofía platónica estuvo profundamente determinada por su interpretación de la filosofía y de la historia, en este trabajo estamos planteando una relación distinta de Hegel con los griegos y Platón a la que propone Heidegger, o, al menos, leída en otro momento del desarrollo hegeliano: una relación que antecede a la constitución de la filosofía dialéctica del suabo y que fue una de las fuentes de las que bebió en su juventud.

la que realizó Hegel o vemos en estas primeras configuraciones dialécticas hegelianas una originalidad que no estaba en Platón y los antiguos? Y para entenderlo, quizá es interesante irnos a un momento de la *Fenomenología* donde el suabo expuso las diferencias entre las tareas de los modernos y los antiguos:

> El tipo de estudio de los tiempos antiguos se distingue del de los tiempos modernos en que aquél era, en rigor, el proceso de formación plena de la conciencia natural. Ésta se remontaba hasta una universalidad corroborada por los hechos, al experimentarse especialmente en cada parte de su ser allí y al filosofar sobre todo el acaecer. Por el contrario, en la época moderna el individuo se encuentra con la forma abstracta ya preparada; el esfuerzo de captarla y apropiársela es más bien el brote no mediado de lo interior y la abreviatura de lo universal más bien que su emanación de lo concreto y de la múltiple variedad de la existencia. He ahí por qué ahora no se trata tanto de purificar al individuo de lo sensible inmediato y de convertirlo en sustancia pensada y pensante, sino más bien de lo contrario, es decir, de realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados. Pero es mucho más difícil hacer que los pensamientos fijos cobren fluidez, que hacer fluir a la existencia sensible[69].

El objetivo y la tarea de los modernos es profundamente distinta a la de los antiguos. Si bien ellos tenían que arrancar del devenir y el darse de las cosas universales con los que pensar el mundo[70], nosotros tenemos que vivificar el mundo escindido por el papel dominante del entendimiento en nuestra cultura y nuestra racionalidad. Y si bien ambas tareas son diametralmente opuestas, los planteamientos dialécticos fueron profundamente interesantes para ambos mundos.

Y es que, por un lado, la dialéctica, al ser un pensamiento regido por la generación de contradicciones, generaba una posibilidad de pensar el movimiento y el devenir natural en el que estaban insertas las sociedades antiguas[71]. Pero,

69 HEGEL, G. W. F., *La Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 93, y GADAMER, H. G., *La dialéctica de Hegel*, op. cit., pp. 13-14.

70 No podemos dejar de ver aquí, en adición a lo comentado en la nota 69, que dicha comprensión de lo griego, en el marco de su filosofía de la historia, entrará en tensión con las consideraciones que hizo posteriormente Heidegger en su *Nietzsche*, respecto a la época de la presencia de los griegos y la época de la subjetividad y la imagen del mundo de los modernos (HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Editorial Ariel, Madrid, 2013, pp. 624-682). Para la respuesta del autor alemán al suabo, recomendamos el ya mencionado arriba HEIDEGGER, M., «Hegel y los griegos», *Revista de Filosofía*, op. cit., 115-130.

71 Es importante notar la esencial relación que se vio entre contradicción y movimiento (GADAMER, H. G., *La dialéctica de Hegel*, op. cit., p. 22). Así, «la contradicción que demuestra Zenón en el concepto del movimiento ha de ser, según Hegel, admitida como tal, sólo que eso no significa nada contra el movimiento, sino que, por el contrario, demuestra la existencia de la contradicción. "Si algo se mueve, ello no es por estar aquí en este ahora y en otro ahora allí (allí donde esto está en algún tiempo dado, no está precisamente en movimiento, sino en reposo),

además, al ser un pensamiento del movimiento, permite fluidificar y superar la fijación con la que el entendimiento había fijado al mundo en la Modernidad. Por ello, ambas son caminos profundamente adecuados para pensar ambos mundos, siendo, si cabe, profundamente más necesaria en la tarea de la Modernidad que en la tarea de la Antigüedad clásica, de la que surgió originalmente. Sin embargo, si afinamos un poco más el análisis, podemos empezar a ver diferencias importantes entre los planteamientos de Hegel y las dialécticas antiguas, y, especialmente, respecto a la que fue la forma más elevada de dialéctica antigua al parecer de Hegel: la dialéctica platónica.

De acuerdo con Gadamer, podemos identificar tres momentos fundamentales que constituyeron la dialéctica hegeliana:

> Primero: el pensar es pensar de algo en sí mismo, para sí mismo. Segundo: en cuanto tal es por necesidad pensamiento conjunto de determinaciones contradictorias. Tercero: la unidad de las determinaciones contradictorias, en cuanto éstas son superadas en una unidad, tiene la naturaleza propia del sí mismo[72].

¿Podemos encontrar estos elementos en las dialécticas antiguas? En primer lugar, ese pensar de algo en sí mismo, para sí mismo, el intento de pensar puramente lo pensado sin ningún tipo de elemento externo que modifique, claramente está en las distintas dialécticas antiguas. La radicalización en el pensar de elementos como lo «múltiple», llevando hasta las últimas consecuencias lo que le es propio, en autores como Zenón muestra claramente estos intentos[73], y el pensar de Platón a partir de las certezas de la conciencia natural en sus diálogos socráticos claramente es también un ejemplo de este intento de pensar puramente y hasta las últimas consecuencias dichas certezas. Por ello, y asumiendo que esto también está presente en Hegel, al que veremos pensar puramente lo implícito que está ya presente en nuestras certezas naturales, podemos afirmar que en este punto sí hay un claro paralelo entre dialécticas. En segundo

sino tan sólo por estar, en uno y el mismo ahora, aquí y no aquí, por estar y al mismo tiempo no estar en este aquí". En el fenómeno del movimiento cobra el espíritu certeza de su mismidad por primera vez, y de una manera inmediatamente intuitiva. Y ello ocurre porque el intento de apelar al movimiento como algo que es conduce a una contradicción. A lo que se mueve no le conviene en su ser el predicado de estar aquí ni tampoco el de estar allí. El movimiento mismo no es ningún predicado de lo que es movido, ningún estado en el cual se encuentre un ente, sino una determinación del ser de tipo sumamente peculiar: el movimiento es "el concepto de la verdadera alma del mundo; nosotros estamos acostumbrados a considerarlo como un predicado, como un estado [–porque nuestro modo de captar y de apelar es en cuanto tal predicativo y por ello tiene un efecto de fijación–], pero de hecho es el sí mismo, el sujeto como sujeto, lo que permanece de la desaparición"» (Idem)

72 Ibid., p. 31.

73 Idem.

lugar, también aquel caer en contradicciones claramente estuvo presente en ambos modelos de dialéctica. Y es que, por un lado, en Hegel necesariamente se configuran contradicciones a partir del pensar puramente elementos que tienen insertos en su propia positividad su negatividad. Así, en tanto que necesariamente está implícita la unidad de la unidad y la no-unidad en cada elemento producido por la reflexión, se debe caer en la contradicción a partir de su pensamiento y de su desarrollo, y esta será parte del conocimiento especulativo y del darse de lo real. Esto es paralelo para los dialécticos antiguos: ese pensamiento puro de las determinaciones necesariamente cae en el *panti logoi logos isos antiketai*, mostrando la profunda aporía en la que cae el conocimiento y que es llevada al extremo por Platón en el *Parménides.* Sin embargo, en el último elemento no está tan clara la continuidad.

Hegel planteó que en el único de los dialécticos antiguos donde puede verse este planteamiento fue en Platón (Gadamer, 2000, 32-ss,). Y en ese sentido Hegel hace una interpretación conjunta de dos de los últimos diálogos que compondrán la filosofía de Platón: *Parménides* y *El Sofista*[74] [75]. Si bien ya hemos hablado ampliamente del *Parménides* como un diálogo en el que se llevarán al extremo las consecuencias dialécticas de la investigación de cada argumento y su contrario, *El Sofista* es un diálogo también profundamente interesante a la hora de entender la complejización que Platón realizó de sus planteamientos dialécticos –y ontológicos– en estas últimas etapas de su vida. Y es que, en dicho diálogo, Platón se enfrentó a la cuestión del No-Ser; yendo a la caza de la determinación del sofista, surgía una pregunta de una profunda gravedad: ¿puede de alguna manera el No-Ser ser? Hegel interpretó la propuesta de este

74 ¿Tuvo esta interpretación conjunta algún tipo de influencia en el desarrollo de los planteamientos dialécticos de Hegel? Para responder a esta pregunta habría sido interesante haber conservado el cuaderno para las lecciones que tuvo que comenzar a impartir justo en 1804-1805 sobre historia de la filosofía y que el compilador de sus lecciones, Michelet, usó como una de las fuentes para realizarlas. Sin embargo, este cuaderno se perdió, y solo podremos usar en este trabajo como fuente lo mencionado en la compilación de Michelet, cuyas principales fuentes fueron los apuntes realizados por alumnos en la posterior etapa de Berlín (BARRIOS, M., «Hegel: una interpretación del platonismo», op. cit., pp. 127 y 137). Por ello, no podemos hacer aquí un juicio del papel que tuvieron dichas interpretaciones en la gestación de la dialéctica hegeliana, o si esta interpretación fue posterior a la génesis de estos planteamientos. Sin embargo, es evidente que el profundo valor que dio Hegel a los planteamientos platónicos y la interpretación profundamente cercana de ellos como antecedentes de su pensamiento no fue abandonada en épocas posteriores.

75 La valoración de los textos de la última etapa de Platón, realizada gracias a esta primera influencia de von Sinclair y su estudio del escepticismo antiguo, fue esencial a la hora de volver a valorar unos textos, como *Parménides, El Sofista o Filebo*, que estaban muy olvidados en la época, sobre los que se llegó a generar, en el siglo XIX, disputas sobre su autenticidad, como bien nota Gadamer (GADAMER, H. G., *La dialéctica de Hegel*, op. cit., p. 13). Por ello, no solo es importante esta recepción de lo platónico a la hora de guiar el camino hacia la dialéctica hegeliana, sino también el pensamiento hegeliano ha sido un pensamiento esencial para la recepción y valorización de ciertos textos de Platón en la Modernidad.

diálogo de una manera profundamente cercana a sus posiciones, y en ese sentido leyó en el pasaje 259b del diálogo: «Lo difícil y verdadero es esto: que lo que es lo otro es lo mismo. Y ciertamente en uno y el mismo respecto, por el mismo lado»[76]. ¡Aquí lo tenemos! Platón parece que asumió lo que volvió a ser patente en Hegel, esa unidad previa y constituyente de la unidad y la diferencia. Sin embargo, la interpretación que hace Hegel parece que está profundamente alejada de la realidad del diálogo. Dicho pasaje dice más bien:

> […] lo difícil y verdadero es, cuando alguien dice que lo mismo es de alguna manera también diferente, seguirle hasta averiguar en qué sentido y en qué respecto ello es así. Si no se caracteriza este respecto, y se lo deja indeterminado, entonces concebir lo mismo como diferente y producir de esta manera contradicciones es, por el contrario, expresamente caracterizado como una tarea inútil que sólo tiene interés para un aprendiz[77].

En este sentido, si atendemos al pasaje original, pocas cosas hay tan opuestas al objeto de Hegel con el tercer momento de su dialéctica. Y es que, más que una anticipación de la unidad de la unidad y la no-unidad, Platón aquí lo que está haciendo es una anticipación del principio de no contradicción aristotélico, separando en distintos sentidos el darse de lo que entra en contradicción.

¿Por qué esa diferencia entre los planteamientos dialécticos de Hegel y Platón? La cuestión parece ser que Hegel ve en estos diálogos de *Platón* la superación de algo que, sin embargo, criticó a la propia dialéctica de Platón: su carácter objetivo. En el pensamiento de la problemática de la contradicción, de la diferencia y del no ser, Platón complejiza de forma muy interesante sus concepciones ontológicas y dialécticas, como brillantemente describe Montecinos[78]. Sin embargo, aún no ha llegado un momento profundamente moderno que Hegel vio cumplido en su filosofía y en su concepción de absoluto: el reconocimiento del absoluto como sujeto, el reconocimiento de la autoconsciencia en el darse del devenir del mundo. Y es que es este momento moderno el que posibilitaría que ya no se tenga que hacer referencia a un objeto externo, a una dimensión ontológica superior que se escapa de nuestro mundo, sino que reconozcamos en el devenir de lo real, en el exponerse conciliado de las distintas figuras contradictorias que se dan en el proceso de darse de lo real aquella verdad que Hegel encontró en el conocimiento especulativo. Una dialéctica

76 GADAMER, H. G., *La dialéctica de Hegel*, op. cit., p. 33.

77 Ídem, y PLATÓN, *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*, Gredos, Madrid, 1988, p. 457. Para estos análisis, que hemos tomado del esencial trabajo de Gadamer *La Dialéctica de Hegel* y especialmente su primer capítulo, fueron esenciales los estudios de HEYDER, K. L. W., *Kritische Darstellung der Aristotelischen und Hegelschen Dialektik*, Erlangen, 1845.

78 MONTECINOS, S., «Conexiones metodológicas entre las filosofías de Platón y Hegel: la lectura platónica de la dialéctica hegeliana», op. cit., pp. 117 y ss.

moderna, en definitiva, que tras romper los cascarones del pensamiento de su tiempo y de las antiguas dialécticas, se yergue hacia nuevos caminos.

6. Conclusiones: los horizontes de una Ítaca

¿Qué debe Hegel a Platón en el surgir de las primeras configuraciones de su pensamiento dialéctico? Sin lugar a duda, gran parte de la posibilidad de estos planteamientos. Sin la larga compañía que Hegel buscó en la filosofía platónica durante toda su juventud, hoy sería difícil imaginar el surgimiento de los planteamientos dialécticos que caracterizaron a la filosofía hegeliana. Sin embargo, como debemos notar en este final de esta última sección, Hegel no tomó a Platón como un mero modelo al que copiar, sino como un trampolín para ejercer una navegación que ya es propia de la Modernidad: su propio camino dialéctico.

Los horizontes abiertos tras este largo viaje de génesis y elaboración de la dialéctica hegeliana que recorrió con (y sobre) Platón son tan inmensos, quizá, como los horizontes del mundo que nació con su época. Y no solo hay que pensar en Marx y ese tono dialéctico que sigue resonando en *El Capital* (aunque algunos quieran dejar de oírlo). ¿Qué decir de Butler, y de las revoluciones de género que su teoría ha pensado, sin notar el elemento hegeliano que hay en su obra desde su misma tesis doctoral? ¿O de Taylor, y su respuesta comunitarista al pensamiento de Rawls? La profunda ruptura que, saltando sobre Platón, provocó Hegel y su comprensión procesual del exponerse de lo verdadero más allá de una verdad como adecuación digna de otros tiempos, se extiende por pasajes que aún merecen el nombre de un mañana, como los ecos platónicos extienden su sombra en estos tiempos tan alejados de la Antigua Atenas.

Sin embargo, pensar, seguir pensando y problematizando los orígenes y los senderos de estos pensamientos fundamentales de la historia de la filosofía sigue siendo fundamental para no limitar nuestras voces a una mera repetición de lo pasado. Porque quizá en la labor que construye nuevos mundos, los mejores herederos de Hegel no sean los que repitieron acríticamente su teoría ni los que la abandonaron sin pensarla, sino los que saltaron, sobre ella y frente a ella, hacia otra forma que nos permita vivir en el mundo. Eso fue exactamente lo que intentó Hegel frente a la filosofía platónica. Y no podemos asumir que este camino fuera fácil, ni filosófica ni humanamente, pero como decía el poeta, «allá donde reside el peligro, crece también lo que nos salva»[79].

79 HÖLDERLIN, F., *Poemas*, DeBolsillo, Madrid, 2014, p. 451 [reformulación propia].

Bibliografía

ADORNO, T. W., *Notas sobre literatura, Obra completa. 11,* Ediciones Akal, Madrid, 2003.

BARRIOS CASARES, M., «Hegel, una interpretación del platonismo», *Anales del seminario de metafísica.* Universidad Complutense, Madrid, 1995, pp. 125-147.

——, «La incidencia de la imagen de Grecia en la obra temprana de Hölderlin», *Contrastes: revista internacional de filosofía.* XXII, n.º 2, 2017, pp. 121-137.

CORTÉS, H. y LEYTE, A. (eds.), *Cartas Filosóficas de Hölderlin*, La Oficina, Madrid, 2020.

DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica.* Akal, Madrid, 1998.

DÜSING, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschitliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bouvier, Bonn, 1976.

GADAMER, H. G., *La dialéctica de Hegel.* Ediciones Cátedra, Madrid, 2000.

HARRIS, H. S, *Hegel's Development: Towards the Sunlight.* Oxford, Oxford University Press, 1971.

HEGEL, G. W. F., *La Relación del Escepticismo con la Filosofía,* Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.

——, *Fenomenología del Espíritu,* Abada, Madrid, 2010.

——, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía II*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2005.

——, «Fragmento de Tubinga», *Revista de Filosofía,* Editorial Complutense, Madrid, Época III, Vol. VII, 1994, pp. 139-176.

——, *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Schelling y Fichte,* Alianza Universidad, Madrid, 1989.

——, *Historia de Jesús*, Taurus, Madrid, 198.

——, *Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1978.

HEIDEGGER, M., «Hegel y los griegos», *Revista de Filosofía*, 1966, Vol. 13 (1), 115-130.

——, *Nietzsche* (traducción por Juan Luis Vermal), Editorial Ariel, Madrid, 2013, pp. 624-682.

HEYDER, K. L. W., *Kritische Darstellung der Aristotelischen und Hegelschen Dialektik.* Erlangen, 1845.

HÖLDERLIN, F., *Ensayos*, Peralta, Madrid, 1976.

——, F., *Poemas*, DeBolsillo, Madrid, 2014.

HYPPOLITE, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel,* Ediciones Península, Madrid, 1974.

SOLÉ, M. J., *El ocaso de la Ilustración: La polémica del spinozismo*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2012.

KANT, I., *Crítica de la Razón Pura.* Taurus, Barcelona, 2013.

——, «Qué es la Ilustración», *Foro de la Educación.* 11, 2009, pp. 249-254.

MARTÍNEZ MARZOA, F., *De Kant a Hölderlin*, La Oficina, Madrid, 2018.

MONTECINOS FABIO, S., «Máscaras del escepticismo en la filosofía hegeliana», *Estudios de Filosofía,* Universidad de Antioquía, Antioquía, n.º 60, 2019, pp. 110-140.

——, *La asunción de la reflexión finita en la filosofía de G. W. F. Hegel*, UAM, Madrid, 2015.

——, «Conexiones metodológicas entre las filosofías de Platón y Hegel: la lectura platónica de la dialéctica hegeliana». *Bajo Palabra,* UAM, Madrid, época II, n.º 4, 2009, pp. 104-127.

PLATÓN, *Parménides,* Alianza Editorial, Madrid, 2013.

——, *El Banquete,* Alianza Editorial: Madrid, 1999.

——, *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro,* Gredos, Madrid, 1989.

——, *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político,* Gredos, Madrid, 1988.

SURBER, J. O., «*Hegel's Plato: A new departure»*, en KIM, A. (ed.), *Brill's Companion to German Platonism*, Brill, Leiden, 2019.

VÉLEZ, M., «Parataxis poética como pharmakon para la transgresión filosófica: Hegel, Hölderlin y Adorno», en CARRASCO CONDE, A., MACOR, L. A. y ROCCO LOZANO, V. (eds.), *Hegel y Hölderlin: una amistad estelar*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2021.

VIELLARD-BARON, J.-L., *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Vrin, Paris, 1998.

artículos

Hegel en la tradición cristiana

Hegel in the Christian Tradition

CRISTINA GARCÍA GONZÁLEZ
Universitat de Barcelona
https://doi.org/10.15366/antitesis2021.2.002

Recibido: 14/11/21
Aceptado: 16/12/21

Resumen: A pesar de la limitada extensión que Hegel dedica a la filosofía de la Edad Media y a las disputas teológicas de la primera Modernidad en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* y *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, estos períodos históricos resultan de gran valor para la transmisión y la transformación histórica del pensamiento de Aristóteles, este sí, fundamental y atentamente tratado por parte del pensador alemán. Por ello, volver la vista atrás implicará integrar a Hegel en la tradición occidental y cristiana, aunque, dada la magnitud de tal elaboración, el presente artículo constituirá tan solo una primera aproximación a la cuestión.

Palabras clave: Aristóteles, Edad Media, Historia de la Filosofía, Telogía

Abstract: Despite the fact that Hegel touched briefly on the philosophy of the Middle Ages and the theological disputes of early Modernity in his Lectures on the History of Philosophy and Lectures on the Philosophy of Universal History, these historical periods are of great value for the transmission and historical transformation of Aristotle's thoughts, a crucial point in Hegel's philosophy. Paying attention to these matters implies integrating Hegel into the Western and Christian tradition. However, given the magnitude of such an endeavor, this article will provide only a first approximation to the question.

Keywords: Aristotle, Middle Ages, History of Philosophy, Theology

¡O noche, que guiaste!

El valor del pensamiento religioso

En la obra hegeliana, las disputas teológicas que vertebran el pensamiento filosófico de la Edad Media y de la primera Modernidad aparecen expuestas de un modo breve, deliberadamente recorridas «con botas de siete leguas[1]». El pensamiento teológico, hundido en un mundo de brutalidad, ofrece para Hegel una doble naturaleza: representativa y alejada del mundo terrenal, por un lado[2], y, por el otro, preñada de una vasta cultura y responsable del esfuerzo titánico que supuso convertir en reflexión lo que anteriormente había sido tan solo religiosidad anhelante del corazón. Frente a los «torpes modernos» que pugnaban por retrotraer la comunidad eclesial a esa forma pura y primitiva, como el propio Martin Lutero, el Hegel maduro tomó partido por los teólogos y por su tarea especulativa, pues «el espíritu desarrollado necesita siempre de una doctrina desarrollada[3]». Sin embargo, las *Lecciones* hegelianas no manifiestan una postura sólida y documentada respecto de la antigua teología. A pesar de que esa ciencia de Dios pueda ser reconocida hoy por nosotros como pura filosofía, Hegel reservó su investigación profunda a los historiadores de la iglesia. Según sus propias palabras, la materia le parecía un saber excesivamente oscuro y voluminoso, desplegado a lo largo de un extensísimo período histórico y cristalizado en violentas polémicas, sin duda testigo directo del «calvario del Espíritu».

Tras la muerte de Hegel, el lugar destinado a la religión en el seno de la filosofía marca una diferencia significativa entre las tradiciones de pensamiento

1 HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofia III*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 75. A pesar de que las ediciones en castellano de las *Lecciones* hegelianas no constituyan una fuente tan rigurosa y fiable como la obra publicada por el propio pensador, es en ellas donde se trata el período histórico abordado en el presente artículo.

2 Alejamiento imprescindible para el nacimiento de la moral, la libertad y, por ende, los estados modernos. TAYLOR, CH., *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 68.

3 HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofia III*, op. cit., p. 91.

herederas del hegelianismo. A pesar de que Hegel, en su última edición de la *Enciclopedia*[4], conferiese a la «Religión Revelada» un lugar privilegiado –junto al arte y a la filosofía– para la comprensión de la verdad y del absoluto, es decir, de la intersubjetividad humana, algunos jóvenes hegelianos concedieron a la religión un papel fundamentalmente enajenante y opuesto a la filosofía. Si se pretende reconstruir y comprender el pensamiento de Hegel, y con ello delimitar el valor de su filosofía de la religión y las influencias presentes en esta, tales posturas deberán ser trascendidas, optando por visiones más cercanas a la propia textualidad hegeliana como lo es la del profesor Kuri Camacho. Dice Hegel:

> El contenido de la filosofía, su menester y su interés, es totalmente común al de la religión. El objeto de la religión, como el de la filosofía, es la verdad eterna […] La filosofía solo se explica a sí misma cuando explica la religión, y cuando se explica a sí misma explica la religión. Pues es el espíritu pensante lo que penetra a este objeto, la verdad; es un pensar que disfruta la verdad y purifica la conciencia subjetiva[5].

Por ello, estudiar las contribuciones del pensamiento teológico a la filosofía de Hegel deviene una cuestión sugerente. De este modo aparece la posibilidad de situar a grandes pensadores religiosos, como Guillermo de Ockham o Francisco Suárez (quien influyó notablemente en Wolff o Leibniz), entre otros, en claro diálogo con la filosofía de hegeliana. Aparece también la posibilidad de comprender la supervivencia del pensamiento de Aristóteles en su genealogía histórica hasta Hegel, pasando inevitablemente por la tradición cristiana y entendiendo que propuestas como el nominalismo de Ockham o la *scientia media* jesuita son contribuciones históricas fundamentales para dicho viaje. Esta voluntad permitirá, por último, situar al pensador alemán en diálogo con las corrientes cristianas y comunitaristas, e incluso redefinirá las fronteras entre protestantismo y catolicismo.

Recepción del pensamiento aristotélico y valoración de la teología

En comparación con los extensos períodos históricos del desarrollo cristiano, la atención que Hegel dedica a la Antigüedad clásica –anterior en el despliegue

4 La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* se abre afirmando que tanto la filosofía como la religión tienen la verdad por objeto. HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Abada, Madrid, 2017, p. 117 (§1).

5 Citado en CAMACHO, K., «Hegel, metafísica del mal y ontologización del presente», *Logos. Revista de Filosofía*, 40(119), 2012, p. 74. El investigador peruano Kuri Camacho ofrece un interesantísimo trabajo sobre la teología jesuita y la obra de Francisco Suárez durante el Barroco como génesis de la moderna libertad humana, episodio complejo que no podrá ignorarse para el estudio histórico que nos proponemos.

del Espíritu– resulta considerablemente superior. Algunas muestras de tan desigual valoración[6] son las vastas extensiones acerca del Mundo Griego y su religión ética en numerosas de sus obras, el emotivo fragmento referido al *De anima* como «la obra más excelente o única» sobre el Espíritu[7] o el homenaje a la teología de Aristóteles como cierre a la *Enciclopedia*, obra de toda una vida. Hegel es, sin duda, un fructífero seguidor de Aristóteles.

No obstante, entre la recepción hegeliana del pensamiento aristotélico y el pensamiento de Aristóteles en su contexto genético median siglos de paciente elaboración espiritual y racional, basada en el surgimiento capilar de nuevas formas de libertad y de auto-comprensión[8]. El mismo Hegel supo siempre que la recuperación exacta del mundo griego era tan solo una fantasía, y que el pensamiento fecundo lo constituía más bien el diálogo que aquella filosofía pasada pudiese ofrecerle al presente[9]. A pesar de lo deslumbrante del aristotelismo hegeliano, resulta evidente que no se trata de una elaboración exclusivamente individual, sino que consiste más bien en la asunción de un legado: el de la extensa tradición teológica que dialoga permanentemente con la filosofía de Aristóteles.

Por lo que respecta a la labor teológica, a lo largo de las *Lecciones* hegelianas pueden encontrarse breves aseveraciones sobre la vaciedad de contenido espiritual en los transmisores árabes de Aristóteles[10] o la falta de idea cohesionada entre los escolásticos. Estas afirmaciones conviven con otras luminosas observaciones, también breves, como la similitud entre el *noesis noeseos* (νοήσεως νόησις) aristotélico y las primeras versiones del dios cristiano[11] o la vasta importancia

6 Una visión general sobre la pasión de Hegel por la Antigüedad clásica a lo largo de toda su vida puede leerse en D'HONDT, J., *Hegel*, Tusquets, Barcelona, 2002. Un estudio más detallado sobre el diálogo filosófico con la Antigüedad clásica puede encontrarse en TAYLOR, CH., *Hegel*, op. cit.

7 HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., p. 669 (§378).

8 Retomando de un modo más preciso la recepción hegeliana de Aristóteles, estas son algunas de sus transformaciones fundamentales: una reformulación del motor inmóvil como perpetuo auto-movimiento subjetivo; la unidad en la multiplicidad del mundo griego se convertirá en la dialéctica entre lo finito y lo infinito en el seno del Espíritu Universal; las virtudes éticas pasarán a convertirse en una eticidad histórica enriquecida a base de libertad moral autoconsciente, y los universales serán ya concretos e inmanentes. El mismo Hegel admite que la filosofía griega, a pesar de su enorme potencia, fue también formal. HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., §12. Nada impide hacerse cargo históricamente de esas formalidades y completarlas, como cuando el propio Aristóteles expone que, tras recibir el culto a los antiguos dioses por parte de nuestros padres, los asumimos y los reelaboramos de un modo racional y propio. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Austral, Barcelona, 2020, p. 349.

9 En este sentido, incluso la ruptura de la polis griega fue vista como un hecho necesario para poder desarrollar la libertad moral e individual moderna (gracias al cristianismo).

10 BIARD, J., «The Middle Ages in Hegel's Philosophy of History», *The Philosophical Forum*, Volume XXXI, No. 3-4, Diciembre, 2000, p. 248-260.

11 La luz que desciende a la Tierra y se hace alma humana. HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofia III*, op. cit., p. 90.

de los teólogos nominalistas del siglo XIV para la interpretación aristotélica moderna[12]. Estas encrucijadas constituyen puntos de partida sugerentes para la investigación: en el pensamiento medieval y en la teología de la primera Modernidad, la transmisión de la filosofía clásica va inevitablemente unida a la religión cristiana y a las más grandes preguntas humanas, de las que Hegel sigue siendo heredero –predestinación y libre albedrío, naturaleza del absoluto y sus modos de acceso y conocimiento, unidad y sentido del mundo, etc.

Explica Joël Biard –investigador francés experto en el teólogo franciscano Guillermo de Ockham– que la colosal voluntad de reemplazar la antigua «metafísica finita» por una nueva lógica no permitió a Hegel reconocer el valor de los pacientes avances lógicos (teoría de las inferencias, lógica deóntica y temporal, etc.) realizados por los autores del Medioevo, tratados en la obra hegeliana como meros formalismos y representaciones, «pensamiento finito sobre lo infinito[13]». Incluso en su mención del escolástico San Anselmo de Canterbury[14], a quien Hegel reconoce una positiva «ambición especulativa» por su intento de entender la fe mediante la inteligencia y sin conformarse con el conocimiento inmediato, concluye que, en cualquier caso, este no disponía de una concepción real sobre la unión entre pensamiento y ser. Así, pues, en la teología medieval la filosofía cae sencillamente al nivel de una metafísica del entendimiento o *Verstand* (pensamiento representativo, aunque imprescindible en toda comunidad). Llegados a este punto, cabría preguntarse lo siguiente: ¿cuántas veces la humanidad no ha puesto su propio espíritu frente a sí misma sin reconocerlo en toda su profundidad? El hecho no deberá velar la reconstrucción de la historia de estas ideas, tal y como el propio Hegel nos demuestra en la *Fenomenología del Espíritu*.

Esta clase de juicios negativos coexisten con ocasionales comentarios menos severos, que profesan incluso un respeto profundo hacia el objeto de la antigua teología por parte de Hegel: a pesar de la afirmada pobreza conceptual, la aparición de un pensamiento ya impregnado de cristianismo es un aspecto

12 Ibid., p. 143.

13 Biard insiste en relacionar este reduccionismo hegeliano con las anécdotas sobre la teología medieval aparecidas en las Historias de la Filosofía ilustradas: «¿Podría Dios reencarnarse en una calabaza? Entre los resucitados, ¿seguirá habiendo gordos y flacos?» Sea esta resonancia cierta o no, la crítica de Hegel a la Ilustración francesa en diversas de sus obras fue firme. BIARD, J., «The Middle Ages in Hegel's Philosophy of History», op. cit., p. 255.

14 Prólogo a la 2ª edición de 1827 de la *Enciclopedia*. En mitad de la crítica hegeliana hacia las religiones de la Fe y hacia la Ilustración, la obra *Cur Deus Homo* (1098) de San Anselmo es citada positivamente debido a su argumento ontológico sobre la existencia de dios y la posibilidad de explicar racionalmente la creencia: «Negligientiae mihi videtur si [...] non studemus quod credimus intelligere». Este intento revela la voluntad escolástica: anclar el conocimiento de la divinidad al pensamiento reflexivo mostrando el Absoluto como asunto del razonamiento. Además, San Anselmo abandona las viejas pruebas cosmológicas y físico-teológicas sobre la existencia de Dios, estableciendo sencillamente que la esencia divina implica su existencia como momento procesual.

de gran importancia para el filósofo alemán. La grandeza de esta universalidad no se corresponde con que el cristianismo logre hegemonizarse más o menos sino con el hecho de que este se dirigirá ya a la humanidad entera, noción valiosa para los marcos de pensamiento del idealismo alemán y para las grandes revoluciones. De este modo, con Joël Biard, podría afirmarse que la antigua teología contiene «el nacimiento en el hombre de la conciencia de la verdad, del Espíritu en sí y por sí, así como la necesidad que el hombre siente de participar de esta verdad[15]».

Más allá de este reconocimiento histórico general, existe en Hegel una cierta consideración particular hacia Guillermo de Ockham y el ya mencionado debate de los Universales[16], de profunda importancia para la lectura hegeliana (y moderna) de Aristóteles y para la noción del universal histórico. «¿Son los universales algo real en sí e independientemente del pensamiento y de la existencia singular, o es el universal tan solo nominal, una representación del sujeto?[17]» se pregunta el mismo Hegel, intuyendo sus propias raíces. Y es que Ockham, contra la imponente línea genealógica Aristóteles-Aquino-Scoto, criticó a los viejos universales como sustancias exteriores, reactualizándolos y colocándolos nada más y nada menos que en las relaciones entre subjetividades y dentro de mundos concretos. En opinión de Joël Biard, resultaría inaudito que la oposición entre realistas y nominalistas no hubiese despertado en el filósofo alemán un interés considerable, pues esta apunta directamente a la génesis del sujeto pensante e histórico en un sentido clave para la Modernidad[18]. La reapropiación de los universales y el retorno de estos a una vida nueva es un claro ejemplo de las relaciones históricas que pueden establecerse entre la filosofía hegeliana y las disputas teológicas de la Edad Media y primera Modernidad, entendidas como reformulación y diálogo permanentes con la filosofía clásica.

Resulta aquí oportuna la ambiciosa sugerencia propuesta por Charles Taylor[19] respecto de un largo hilo conductor que establece resonancias entre el debate de los Universales, la génesis del yo moderno retirado de unos universales exteriores a la historia, el acceso a una nueva libertad subjetiva irrenunciable, la revolución científica y el desencantamiento del mundo –transformaciones que se despliegan de forma lenta y a lo largo de los siglos, y que jamás son el fruto exclusivo de una élite científica o intelectual: «De hecho, el

15 BIARD, J., «The Middle Ages in Hegel's Philosophy of History», op. cit., p. 250.

16 HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, op. cit., p. 140.

17 Cfr. BIARD, J., «The Middle Ages in Hegel's Philosophy of History», op. cit., p. 253.

18 La filosofía de Johann Gottfried Herder, como ejemplo de esa vasta influencia, es calificada como heredera del nominalismo. TAYLOR, CH., *Hegel*, op. cit., p. 18.

19 Ibid., p. 9. Joël Biard, a su vez, puntualiza que el debate entre nominalistas y realistas del siglo XIV es un lugar demasiado inmaduro para entenderlo, tal y como hace Hegel, como un simple problema de subjetividad modernizadora; como cualquier asunto histórico, el debate es mucho más complejo.

nominalismo de la Edad Media tardía no se agota en sus tesis ni en un listado de autores; se caracteriza, más bien, por ser un sentir común, un modo de hacer filosofía[20]», asegura Biard. Esas son experiencias que el Espíritu alberga y transmite en su desarrollo.

Conclusiones

Con tan solo estas superficiales ideas puede comenzarse a intuir que el período medieval y las disputas teológicas que se alargan durante la primera Modernidad no son, tal y como sostienen ciertas visiones intelectuales, un período de estancamiento de la idea, sino que muestran, más bien, la lenta y compleja emergencia espiritual de aspectos históricamente significativos. Como ya se ha mencionado, es el filósofo de la historia quien asimila, actualiza e interpreta los lenguajes y pensamientos pasados. Esta noción invita al filósofo presente a enfrentar la realidad pasada en su verdad y en sus lazos genealógicos y, en todo caso, rellenar los vacíos que esta ofrezca al presente. ¿Por qué no dar a la teología de la Edad Media y primera Modernidad el mismo tratamiento, interpretando su lenguaje, valorando sus contribuciones y explicando desde el presente sus escisiones? Dicho período histórico constituye en la tradición occidental, en la historia universal y, por tanto, en el conocimiento de nosotros mismos, un enorme peldaño espiritual.

Con Hegel, hacer historia de la filosofía significa poner en movimiento el pensamiento pasado, comprendiéndolo como una *energeia* (ἐνέργεια) autoreferencial que da lugar a los distintos mundos de vida y a sus correspondientes figuras de conciencia. Ante este vivo y riguroso esfuerzo, ningún pensamiento pasado debe aparecer como letra muerta: es el pensador presente quien asimila y actualiza el pretérito, quien se hace cargo del célebre «conócete a ti mismo» y quien sabe que la palabra tradición (*tradere*, legar) debe ser explicada en su complejidad. Los procesos históricos no quedan suficientemente definidos mediante juicios terminantes, exteriores o dicotómicos (por los que el pensamiento religioso se encuentra especialmente afectado), sino que han de verse como la resultante de una cantidad innúmera de contribuciones orgánicas y de haceres caóticos dentro de esa escalera de caracol que es el devenir humano. Tratar de desmadejar ese oscuro pasado será situar a Hegel en el laborioso mapa de las largas duraciones.

Para terminar, en el mundo occidental presente, volver la vista hacia el pasado para reconstruir una tradición de pensamiento sobre la libertad y la comunidad que no rechace ni olvide las contribuciones del pensamiento religioso no supone una tarea anacrónica ni de intelectualismo vacío. Esto es así

20 BIARD, J., «The Middle Ages in Hegel's Philosophy of History», op. cit., p. 252.

por distintos motivos. Primero, porque dicho gesto conlleva una religación con nuestro propio pasado y con otros colosales mundos éticos de vida y sentido, hecho que permite pensarnos en historicidad intersubjetiva, transgrediendo el individualismo de ciertos marcos filosóficos omnipresentes y la reproducción de sus solipsistas esquemas mentales. Segundo, porque urge reivindicar y, sobre todo, encarnar el respeto hacia el conocimiento y el estudio del pasado y de la tradición, asociado a disciplinas menospreciadas y a valores en desuso. Tercero, porque esta clase de investigación histórica nos permite seguir revelando la libertad comunitaria que somos y que siempre hemos sido, reconociendo así el presente como heredero del pasado y no como constante ruptura atomizada. Este hecho permitirá, superando posturas ilustradas, reconocer las aportaciones del pensamiento religioso y teológico al desarrollo del espíritu y las lecciones que todavía hoy pueda mostrarnos.

> La modernidad es Nova aetas, entendiendo por ello la definición filosófica que Hegel le da a ésta: lo nuevo que rompe con lo viejo, condenado por tanto a ser siempre presente, siempre actual. Es el presente que nos asedia por todas partes y no deja de invitarnos al olvido de las cosas pasadas. Ninguna necesidad de ir en su ayuda pues éste está ahí. Ninguna necesidad, por tanto, de predicar el olvido entre los hombres: basta con que nos dejemos llevar y ceder a las demandas de lo actual, es decir, a la ley del más fuerte[21].

21 CAMACHO, K., «Hegel, metafísica del mal y ontologización del presente», op. cit.

Bibliografía

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Austral, Barcelona, 2020.

BIARD, J., «Nominalism in the later Middle Ages», *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 661-673.

——, «The Middle Ages in Hegel's Philosophy of History», *The Philosophical Forum*, Volume XXXI, No. 3-4, Diciembre, 2000.

CAMACHO, K., «Hegel, metafísica del mal y ontologización del presente», *Logos Revista de Filosofía*, 2012, 40(119), pp. 71-107..

D'HONDT, J.. *Hegel*, Tusquets, Barcelona, 2002.

HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Abada, Madrid, 2017.

——, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* Alianza Editorial, Madrid, 2012.

——, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

TAYLOR, CH., *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

A *Experiência* da Consciência: uma interpretação da *Introdução* da *Fenomenologia do Espírito*

The *Experience* of Consciousness: an Interpretation of the *Introduction* to the *Phenomenology of Spirit*

PEDRO SILVA MAUAD
Universidade de São Paulo
https://doi.org/10.15366/antitesis2021.2.003

Recibido: 2/11/21
Aceptado: 3/12/21

Resumo: O presente artigo é uma interpretação da *Introdução* da *Fenomenologia do Espírito* à luz dos conceitos de *bestimmte Negation* (negação determinada), *Umkehrung des Bewußtseins* (reversão da consciência) e *Aufhebung* (conservação e superação). Busca-se, com isso, demonstrar como estes são os conceitos motrizes da experiência da consciência (*Erfahrung des Bewußtseins*) tal como Hegel a formula e expõe na *Introdução*. Assim, o objetivo é demonstrar como essa experiência nos indica uma nova maneira de pensar a temporalidade própria à consciência, isto é, ao contrário do que nos sugerem as imagens lineares do caminho a ser percorrido pela consciência, a experiência que a consciência realiza sobre seu objeto é um *olhar* para trás que cria seus pressupostos e os transformam em seu verdadeiro fim. Trata-se, portanto, de compreendermos como o caminho para a ciência é ele mesmo ciência e que a *Introdução* da *Fenomenologia* já é seu verdadeiro começo. Ou seja, não há uma introdução à ciência porque não existe uma ciência a ser introduzida a menos que já se esteja nela, e estar nela significa experienciá-la.

Palavras-chaves: Consciência; Experiência; Negação determinada; *Aufhebung*; Espírito.

Abstract: This article is an interpretation of the *Introduction* to the *Phenomenology of Spirit* in light of the concepts of *bestimmte Negation* (determinate negation), *Umkehrung des* Bewußtseins (reversal of the consciousness) and *Aufhebung* (conservation and overcoming). The aim is to demonstrate how such concepts are the driving concepts of the experience of consciousness (*Erfahrung des Bewusstseins*) as Hegel formulates and exposes it in the *Introduction*. Thus, the objective is to demonstrate how this experience shows us a new way of thinking about the temporality of consciousness, i. e., in contrast to the linear images of the path to be taken by consciousness, the experience that consciousness carries out about its object is a backwards look that creates your presuppositions and turns them into your true end. Therefore, it is about understanding how the path to science is itself science and that the *Introduction* to *Phenomenology* is its true beginning. In other words, there is no introduction to science because there is no science to be introduced unless you are already in it, and being in it means experiencing it.

Keywords: Consciousness; Experience; Determinate negation; *Aufhebung*; Spirit.

1. A consciência na *Fenomenologia do Espírito*

Na *Fenomenologia do Espírito*[1] a consciência é situada em seu momento histórico. Trata-se, para Hegel, de uma consciência denominada natural[2]: é a consciência que na modernidade histórica é cindida de seu objeto e identifica imediatamente seu saber à verdade, uma consciência que desconhece as mediações presentes no que se supõe como imediato. Por isso, será sua capacidade de identificar as mediações atuantes no imediato o que justamente irá desnaturaliza-la. Ao mesmo tempo, é uma consciência já imersa no elemento da filosofia moderna, que tem como paradigma a representação natural. Portanto, ela possui alto nível de reflexividade e capacidade crítica[3]; em suma, é a consciência inaugurada pela filosofia desde Descartes até Kant.

Desse modo, se a crítica hegeliana presente na *Introdução* da *FE* tem como alvo essa consciência natural, é porque ela tem como fim uma forma mais avançada de consciência trazida pelo presente histórico de Hegel, isto é, a expansão napoleônica e sua institucionalização da modernidade[4]. Em outras palavras, a crítica à consciência natural e seu comportamento representativo com vistas a essa nova consciência histórica, tal como realizada por Hegel,

1 Devido ao grande número de referências à *Fenomenologia do Espírito*, desse ponto em diante iremos referi-la de forma abreviada, usaremos a sigla *FE*.

2 Como definido por Marcos Nobre: «A consciência natural se caracteriza não por ser detentora de um saber determinado, mas por uma atitude, por um comportamento: por tomar o imediato sempre como verdadeiro. Comportando-se assim, a consciência natural não apenas confunde 'verdade' e 'imediatidade' como também resiste ativamente a toda evidência da presença da mediação, opõe-se a todo indício de que o mediado seja momento do não mediado, do imediato». NOBRE, M., *Como Nasce o Novo*, Editora Todavia, São Paulo, 2018, p. 151.

3 Idem.

4 «Não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação». HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, Editora Vozes, São Paulo, 2016, p. 28.

é precisamente a superação da consciência sensível, individual e representativa pela forma do seu saber de si, que é, justamente, o saber do Espírito tal como apresentado no itinerário da *FE*. É preciso que se tome a consciência como ponto de partida do processo, mas como um ponto de partida que é ele mesmo o resultado, um produto constituído por sua própria história. É a própria consciência que tem de se apoderar de sua história, ela tem de conhecer a si mesma para poder conhecer efetivamente.

Para termos uma ideia mais precisa do que Hegel entende por consciência natural e sua forma de representar no contexto do século XIX, vejamos o que ele comenta a respeito da filosofia de dois dos seus principais interlocutores nesse âmbito, Kant e Fichte:

> A filosofia kantiana pode ser considerada, com todo o rigor, a filosofia que apreendeu o espírito como consciência e que contém só e unicamente as determinações da fenomenologia, e não da filosofia do espírito. Ela considera [o] Eu como relação a algo que está além, que se chama, na sua determinação abstrata, a coisa em si, e só segundo essa finitude apreende tanto a inteligência como a vontade. Se no conceito da faculdade de julgar reflexiva tal filosofia chega na verdade à ideia do espírito, à 'subjetobjetividade' [subjekt-objektivität], a um *entendimento intuitivo* etc., como também à ideia da natureza, essa ideia mesma é de novo rebaixada a um fenômeno, isto é, a uma máxima subjetiva. Por isso pode-se ver como [sendo] um sentido correto dessa filosofia o que foi entendido por Reinhold como uma teoria da consciência, sob o nome de *faculdade de representação*. A filosofia de Fichte tem o mesmo ponto de vista, e o não-Eu é determinado como objeto do Eu, só na consciência; ele permanece como choque infinito, isto é, como coisa-em-si. As duas filosofias mostram, portanto, que elas nem chegam ao conceito nem ao espírito tal como é em-si e para-si, mas só como é em relação a um Outro[5].

O problema principal, como podemos ver, encontra-se na representação que faz o entendimento, rebaixando a ideia ao fenômeno, à uma máxima subjetiva. A representação, portanto, é a forma do saber da consciência natural, ela é própria da modernidade, e sua principal consequência é a cisão entre *conhecer* e *absoluto*[6]. É assim que entramos, agora, na *Introdução* da *FE*.

5 HEGEL, G. W. F., *Enciclopédia das Ciências Filosóficas 1830. A Filosofia do Espírito*, Editora Loyola, São Paulo, 2011, p. 185.

6 Segundo Nobre: A representação natural, embora seja ela também marcada por esse comportamento próprio à consciência natural, possui um saber determinado, constitui-se como uma posição determinada de saber, que não se caracteriza unicamente por seu comportamento avesso à mediação. A representação natural é própria de uma consciência moderna, marcada pela cisão entre 'conhecer' e 'absoluto' NOBRE, M., *Como Nasce o Novo*, op. cit., p. 151.

2. *Introdução* da *Fenomenologia do Espírito*

A consciência apresentada nos quatro primeiros parágrafos da *Introdução* é a consciência do paradigma moderno das filosofias da representação, que Hegel chama de *representação natural*. É a consciência inaugurada por Descartes[7], com a qual entramos realmente numa filosofia autônoma e que se sabe, enquanto autoconsciência, ser um momento essencial do verdadeiro. *Aqui podemos dizer que estamos em casa e, como marinheiro depois de uma longa viagem, bradar terra à vista. Neste período novo, o princípio é o pensar, o pensar que procede de si mesmo*. Essa terra, dirá Heidegger em seu comentário à *Introdução*[8], «em que a filosofia se vem sentindo em casa desde então é a incondicionada certeza de si do saber»[9].

No entanto, segundo essa representação natural, a filosofia, *antes de abordar a Coisa mesma, necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer*. Esse cuidado, alerta Hegel no primeiro parágrafo, chega até o ponto de transformar-se na convicção de que o conhecer e o absoluto são separados por uma linha divisória. Ou seja, trata-se de um conhecimento exterior àquilo que se visa conhecer, de tal modo que deveria haver uma forma de representação unicamente adequada ao conhecer absoluto, isto é, o conhecer como instrumento e meio para que se acesse o absoluto - como pensava Descartes. Por outro lado, não se poderia interferir nesse meio, de tal modo que ele fosse passivo, e seria o absoluto que chegaria até nós, mas não enquanto aquilo que ele é em-si, e sim como é através desse meio - como pensava Kant. «Nos dois casos, usamos um meio que produz imediatamente o contrário de seu fim; melhor dito, o contra-senso está antes em recorrermos em geral a um meio»[10]. Com isso Hegel buscava expor o *fundo ontológico da filosofia moderna*, o meio encontrado por essa para atingir o fim que ela mesma se colocou, o de produzir uma filosofia sem pressupostos, ou seja, isenta de dogmatismos. Além disso, por ser uma filosofia em que a separação entre sujeito [que conhece] e objeto [conhecido] opera de modo fundamental e estabelece os contornos do que se considera verdadeiramente conhecer algo, as determinações para que algo como um 'instrumento' ou 'meio' possa ser pensado já são dadas de antemão.

Com isso em vista, podemos afirmar, seguindo Ludwig Siep[11], que o mote principal da *FE* é ultrapassar as dicotomias de seu tempo e reconciliar, a seu modo, as cisões surgidas em sua época entre filosofia, ciência e religião. Para Hegel, o pensamento filosófico e os avanços científicos confirmavam a crença

7 Heidegger vai atribuir ao *subjectum*, ou *cogito* de Descartes, o fundamento da metafísica moderna que se estendeu, segundo ele, até Hegel e também a Nietzsche.

8 HEIDEGGER, M., «O conceito de experiência em Hegel». In: *Caminhos de Floresta*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2014, pp. 139 a 240.

9 HEIDEGGER, M., «O conceito de experiência em Hegel», op. cit., p. 155.

10 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 69.

11 SIEP, L., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Cambridge University Press, New York, 2014, p. 1-11.

religiosa em um saber absoluto; no entanto, é um absoluto que se revela no próprio mundo, isto é, de forma imanente[12]. Como parte desse fundo ontológico da filosofia moderna, portanto, também se encontra o problema da cisão entre a fé e o conhecimento. Como podemos ler em escritos anteriores a *FE*, como por exemplo *Fé e Saber*, em que Hegel, ao analisar a situação em que se encontrava a razão após o Iluminismo e a filosofia de Kant e, consequentemente, também a fé, diz:

> A vitória gloriosa que a razão esclarecida obteve diante daquilo que ela, de acordo com a limitação de sua compreensão religiosa, considera contraposto a si mesma como fé é, examinada cuidadosamente, nenhuma outra senão a de que ela não permaneceu razão, nem o positivo, contra o qual lutava, permaneceu religião; tampouco quer dizer que ela, vencedora, permaneceu razão, e o nascimento que paira triunfante sobre esse cadáver, enquanto o filho em comum da paz que a ambos unifica, tem em si tão pouco de razão quanto de fé autêntica (HEGEL, 2007, págs. 19 - 20).

Esse filho em comum de que fala Hegel é o *estado do pensamento*, digamos assim, que ele tem como alvo e objeto. É essa paz que a ambos unifica que Hegel visa perturbar, dissolver e superar[13].

É valioso, nesse sentido, o que diz Lebrun sobre a inversão que Hegel realiza no modo de se pensar o cristianismo:

> O que Hegel chama Espírito[14] não se manifesta na maneira pela qual se manifesta o sensível. Muito mais que isso: é a *Erscheinung* sensível que deve ser compreendida em função da *Offenbarung* divina, e não o inverso (como sempre foi). Tal é a convicção que inverte a interpretação do cristianismo. Não há, na origem, 'sujeito' próximo ou distante de Deus: o que chamamos 'sujeito' é somente a testemunha que surge quando o divino, desdobrando-se em 'ser-para-outro', suscita um olhar do qual, em seguida, ele

12 Nas palavras de Siep: «A Fenomenologia é igualmente uma tentativa de mostrar que os insights filosóficos e científicos da modernidade na verdade confirmam a crença religiosa de que um saber absoluto (divino) revela a si mesmo no mundo». SIEP, L., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, op. cit., p. 4.

13 «O verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples. Perante o tribunal desse movimento não se sustem nem as figuras singulares do espírito, nem os pensamentos determinados; pois aí tanto são momentos positivos necessários; quanto são negativos e evanescentes». HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 46.

14 Poderíamos acrescentar, nesse caso, ao conceito de Espírito (Geist) também os conceitos de verdade (das Wahre), sujeito (Subject) e Deus (Got), tal como eles são apresentados no Prefácio da *FE*, como portadores de um mesmo sentido, assim como manifestos pela experiência.

> se furtará. Assim, a representação concebida como simples episódio do divino deixa de ser o referencial em relação ao qual este último sempre fora interpretado, e o 'sujeito' deve reconhecer que, no curso dessa história de que ingenuamente se acreditava o espectador, ele é somente o protagonista necessário para o divino, quando este se imediatiza e merece ser posto, efemeramente, como objeto de uma representação chamada 'Deus'[15].

Como podemos ler, já não se parte de um sensível previamente dado para que se alcance algum nível de manifestação do divino. O sensível já é a revelação do divino, em outras palavras, Jesus é Deus por *ser* humano. Com a inversão dessa maneira de proceder, a representação deixa de ser o elemento no qual é possível reconhecer alguma verdade do que está sendo representado. Tudo se passa como se o homem, a natureza e Deus fossem, segundo Siep, «as mesmas coisas só que em diferentes estágios de desenvolvimento ou diferentes níveis de complexidade. O conceito adequado para esse lugar comum é Espírito»[16]. Não por outro motivo Hegel afirma, como vimos, que as duas principais filosofias que lhe eram contemporâneas, a de Kant e a de Fichte, *não chegam ao conceito nem ao espírito tal como é em-si e para-si, mas só como é em relação a um Outro*. Elas pressupõem «representações sobre o conhecer como instrumento e meio e também uma diferença entre nós mesmos e esse conhecer, mas sobretudo, que o absoluto esteja de um lado e o conhecer de outro lado - para si e separado do absoluto - e mesmo assim seja algo real»[17]. Real, certamente, só que inalcançável para a consciência.

Nesse momento, percebe-se que o problema não está no absoluto e muito menos na possibilidade de pensá-lo, mas numa posição de saber, de um comportamento da consciência moderna que age e pensa nos limites da representação natural, que ainda não foi capaz de rever radicalmente seus pressupostos fundamentais. Assim, do segundo parágrafo da *Introdução* em diante, como bem observado por Heidegger, Hegel iguala sua filosofia à ciência e não usa mais o nome filosofia, somente ciência[18]. Para ele faltava, de acordo com seu

15 LEBRUN, G., *A Paciência do conceito – Ensaio sobre o discurso hegeliano*, Editora UNESP, São Paulo, 2000, p. 43.

16 SIEP, L., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, op. cit., p. 9.

17 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 70.

18 O que hoje consideramos ser Ciência, no sentido do paradigma moderno de ciência, como por exemplo, a Física, a Química e a Biologia eram, por Hegel, denominadas ciências empíricas [empirische Wissenschaften], particulares [besonderen Wissenschaften] entre outras denominações semelhantes, e foram apresentadas em sua *Filosofia da Natureza*: a Mecânica, que analisa espaço e tempo, matéria e movimento; a Física, que estuda corpos, gravidade, som, calor, processo químico, etc.; e a Física Orgânica, que examina a natureza geológica, vegetal e animal. Por outro lado, Ciência [*Wissenschaft*] para ele era um sistema do conhecimento, uma totalidade, em que não só as ciências naturais estariam inclusas, mas também e principalmente a filosofia - que por vezes era denominada ciência especulativa [spekulativen Wissenschaft].

diagnóstico de época, a filosofia ser elevada a condição de ciência, e como ele mesmo afirma em uma carta de 1822, endereçada a Duboc: «Propus-me trabalhar na elevação da filosofia à ciência e os meus trabalhos até agora, decerto em parte imperfeitos, em parte inacabados, têm apenas este fim»[19]. Também podemos ler afirmações semelhantes a essa no prefácio da *FE*[20], e que justificam o fato de Hegel substituir, muitas vezes, o termo filosofia pelo de ciência: «Penso, aliás, que tudo que há de excelente na filosofia de nosso tempo coloca seu próprio valor na cientificidade; (...) só pela cientificidade a filosofia se faz valer»[21]. Daí porque a *FE* tenha sido chamada, num primeiro momento, de *Ciência da experiência da consciência*. A experiência que faz a consciência apresentada nas páginas da *FE* é a mudança de comportamento que eleva a filosofia moderna, e consequentemente também a consciência, à cientificidade.

No entanto, pontua Hegel, a ciência é ela mesma uma aparência [fenômeno]: *seu entrar em cena não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade*. Não importa tanto, então, os termos que se usa, os nomes e conceitos para representar o que se entende por verdade, absoluto, conhecer e etc., se ainda se mantém refém do esquema lógico da representação. Melhor seria, segundo Hegel, «rejeitar tudo isso como representações contingentes e arbitrárias», e ter como equívocos os usos «de termos como o absoluto, o conhecer, e também o objetivo e o subjetivo e inúmeros outros cuja significação é dada como geralmente conhecida»[22]. A verdade de um conceito só pode

Melhor dizendo, a Ciência era o próprio sistema filosófico de Hegel, e teve sua expressão acabada na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* em suas três partes: Lógica, Natureza e Espírito. Entretanto, longe de significar uma subordinação dessas ciências à filosofia, Hegel pretendia traçar seus pontos de convergência a partir de suas diferenças, pois ele entendia que cada uma, ao seu modo, complementava a outra, como podemos ler em passagens como esta: «A relação da ciência especulativa [spekulativen Wissenschaft] com as outras ciências [den anderen Wissenschaften] só existe enquanto a ciência especulativa não deixa, como de lado, o conteúdo empírico das outras, mas o reconhece e utiliza; e igualmente reconhece o universal dessas ciências - as leis, os gêneros, etc, - e o utiliza para seu próprio conteúdo; mas também, além disso, nessas categorias introduz e faz valer outras. A diferença refere-se, nessa medida, somente a essa mudança das categorias». HEGEL, G. W. F., *Enciclopédia das Ciências Filosóficas 1830. A Ciência da Lógica*, op. cit., 2011.

19 FERREIRA, M., «Introdução», HEGEL G. W. F., *Prefácios* (tradução, introdução e notas de Manuel J. Carmo Ferreira), Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1990, p. 75

20 «Quando enfim o rigor do conceito tiver penetrado no âmago da coisa, então tal conhecimento e apreciação terão o lugar que lhes corresponde. A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o sistema científico [wissenschaftliche System]. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma de ciência [daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme] – da meta em que deixe de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo – é isto o que me proponho. Reside na natureza do saber a necessidade interior de que seja ciência [Wissenschaft sei]. [...] É o tempo da elevação da filosofia à condição de ciência [{Ist die Zeit von} die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft]». HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 27.

21 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 66.

22 Ibid., p. 71.

advir da *apresentação*[23] do movimento desse conceito, ela nunca é somente pressuposta, ela tem que criar, pôr e demonstrar seus próprios pressupostos, de modo que a única maneira da ciência libertar-se de sua aparência dependente da representação, é voltando-se contra ela[24], o que não deixa de ser, ao mesmo tempo, se voltar contra si mesma. Ou seja, é por meio do trabalho do negativo, atravessando suas próprias contradições, que a filosofia conseguirá alcançar seu conceito concreto ao invés de permanecer nas abstrações representativas. Em outras palavras, com Hegel há sempre motivos para se desconfiar daquilo que é pura e simplesmente algo enquanto (*als*) imediatamente dado. A verdade, ele nos mostra, não pode ser expressa enquanto um princípio, mas sim como a totalidade dinâmica de todas as proposições que se engendram umas às outras por meio de relações contraditórias (*Ciência da Lógica*). Só faz sentido falarmos em termos de verdade, se essa verdade atravessou um movimento que encara suas próprias contradições e se depura à medida em que se nega, até que alcance o conceito de si mesma (*Fenomenologia do Espírito*).

Contudo, como a *FE*, prossegue Hegel no §5 da *Introdução*,

> tem por objeto exclusivamente o saber fenomenal, não se mostra ainda como ciência livre, movendo-se em sua forma peculiar. É possível porém tomá-la, desse ponto de vista, como o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro. Ou como o caminho da alma, que percorre a série de suas figuras como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma[25].

É a consciência natural enquanto *locus* da representação e expressão do seu momento histórico-filosófico, portanto, que realizará o caminho da *FE* através da experiência completa de si mesma - experiência de superação de cada uma de suas figuras -, até que ela supere seu saber fenomenal e adentre no elemento da ciência livre (Lógica). No entanto, não há por trás desse saber

23 É o caso, aqui, da distinção entre Vorstellung (representação) e Darstellung (apresentação) na filosofia de Hegel. No final do quarto parágrafo da *Introdução* Hegel afirma: «Aus diesem Grunde soll hier die *Darstellung* des erscheinenden Wissens vorgenommen werden». Marca-se, com isso, a diferença entre representar (Vorstellung) e expor, apresentar (Darstellung). Como comenta Nobre, «a necessidade de substituir a *representação* pela *apresentação* corresponde à necessidade de substituir a metáfora do 'instrumento' (ou 'meio') pela metáfora do 'caminho', ainda que em sentido diferente daquele que lhe é atribuído por Kant». NOBRE, M., *Como Nasce o Novo*, op. cit., p. 145.

24 «Mas a ciência deve libertar-se dessa aparência, e só pode fazê-lo voltando-se contra ela». HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 71.

25 Ibid., p. 72.

nenhum outro que seja o saber verdadeiro, por mais que a expressão 'saber fenomenal' possa dar a entender isso. Nem mesmo há oposição entre esse saber fenomênico e um outro ao qual a apresentação dos movimentos da consciência conduziria. «O aparecer do saber que aparece é a verdade do saber. A apresentação do saber que aparece no seu aparecer é ela mesma ciência. No momento em que a apresentação começa, ela já é a ciência»[26]. O que falta não é encontrar algum suposto saber além daquilo que os olhos podem ver, mas que a própria consciência se torne consciente da negatividade que põe em movimento todo saber; é ser consciente de que somente ultrapassará suas limitações enquanto consciência natural ao realizar a experiência da negatividade que lhe é inerente. Não é em busca de um Outro saber que a consciência percorre o caminho da ciência, pois esse é justamente o comportamento que a constitui enquanto consciência natural, o eixo motriz da experiência da consciência está no fato de que ela confronta sua apreensão do mundo com *as regras de leitura que ela mesma se colocou para apreender o mundo*. Isso implica que ela reelabore *o que* é conhecido, *como* é conhecido e *quem* conhece até o ponto em que um novo olhar seja possível sobre seu objeto - que já será um novo objeto -, até o ponto em que por já estar imersa na experiência, já não se comporte mais como consciência natural e representativa, pois a apresentação levada a cabo na *FE* «não serve de modo algum de guia ao representar natural no museu das figuras da consciência, para, no fim da visita, o levar ao saber absoluto por uma porta especial»[27]. Como *o caminho rumo à ciência é ele mesmo ciência*, quem o realiza já é uma consciência científica. Ao olhar para trás, essa consciência verá que seu ainda-não científico, é na verdade um sempre-já, sem que seja possível precisar o momento em que a mudança ocorreu. Por isso é a alma quem também o realiza, na medida em que ela é *o emblema do movimento negativo* do espírito, expressão da diferença que afeta e perturba a consciência em relação ao seu objeto, de uma desigualdade entre o eu e o objeto que pode ser vista, segundo Hegel, como a falta [*Mangel*] de ambos, que também é, concomitantemente, a alma ou o movente dos mesmos. Ou seja, o que falta à consciência natural é experienciar a sua própria falta inerente, seu elemento negativo, assim como a falta e negatividade do objeto. Como muito bem ponderado por Losurdo, «a negatividade não é apenas uma atividade do sujeito, mas é inerente, em primeiro lugar, à própria objetividade. Se o negativo 'aparece' como desigualdade do Eu em relação ao objeto, ele é também a desigualdade da Matéria em relação a si mesma»[28]. Desse modo, podemos dizer, o segundo bloco de parágrafos da *Introdução*, que vai do §5 ao §8, marca a passagem da *consciência natural* para a *consciência filosófica*. Tanto é

26 HEIDEGGER, M., «O conceito de experiência em Hegel», op. cit., p. 171.

27 Idem.

28 LOSURDO, D., *Hegel e a liberdade dos modernos*, Editora Boitempo, São Paulo, 2019, pp. 67-68.

assim que esse caminho, do ponto de vista da consciência natural, tem para ela uma significação negativa, é a perda de si mesma. «Por isso esse caminho pode ser considerado o caminho da dúvida [Zweifel] ou, com mais propriedade, caminho de desespero [Veizweilflung]»[29]. Essa dúvida ou desespero é, na verdade, *a penetração consciente na inverdade do saber fenomenal*; a medida que a consciência torna-se *consciente* dessa inverdade, ela se desnaturaliza, passa a compreender as mediações que existem no imediato. Esse é o motivo da consciência natural ser caracterizada como aquela que pressupõe um nexo entre verdade e imediaticidade. Daí também não podermos tomar essa caracterização do caminho enquanto desespero como mero recurso retórico por parte de Hegel, o desespero é real, tão real que desloca a consciência de sua posição natural, e mais ainda, o processo da dúvida é tão profundo que afeta e altera o próprio objeto da dúvida.

Hegel compreendeu muito bem como as posições de saber da consciência são mais do que postulados e enunciações teóricas, como se saber fosse mera questão de optar entre diferentes representações da realidade, escolhendo aquela que melhor se adequa ao sujeito da consciência, aquela que melhor *o* representa. À revelia desse comportamento da consciência natural e, até mesmo, da representação natural, que é a forma mais avançada da consciência natural, toda posição de saber da consciência «é uma atitude em relação ao todo da experiência, pressupõe sempre, no limite, a pretensão de se justificar como uma forma de vida»[30]; e ao fazer isso, acaba por constituir ela mesma uma forma de vida: a experiência realizada pela consciência é determinante para a vida da consciência, é ela que constitui o modo de aparecimento da própria realidade, isto é, do seu objeto. Mas representar a realidade que aparece, tal como faz a consciência natural, não é, ainda, um saber real, um saber que *apresenta* (*Darstellung*) o objeto em sua totalidade - o que aparece no seu aparecer - , mas apenas constitui um modo de realidade, é um «saber que em toda a parte representa o ente não enquanto tal, mas sim que, no seu representar, depende unicamente do ente»[31]. Por isso não é ainda um saber real, absoluto. Há, portanto, uma contraposição entre real e natural, de modo que uma realidade natural (*Realität*) não é a realidade do real, isto é, a efetividade (*Wirklichkeit*), mas tão somente uma representação e um modo de saber que ainda confunde imediaticidade com verdade, com a *sua* verdade.

Sendo assim, esse saber natural somente se atém ao que é seu, é refém de sua própria opinião (*das Meinen*), conforma-se em uma espécie de subjetivismo que funda sua legitimidade na referência imediata do dado à subjetividade[32].

29 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 72.

30 NOBRE, M., *Como Nasce o Novo*, op. cit., p. 162.

31 HEIDEGGER, M., «O conceito de experiência em Hegel», op. cit., p. 175.

32 Idem.

Esta crença em seu próprio opinar constitui o fundamento da representação em que se move a consciência natural[33]. No entanto, pondera Hegel,

> Seguir sua própria opinião é, em todo o caso, bem melhor do que abandonar-se à autoridade; mas com a mudança do crer na autoridade para o acreditar na própria convicção, não fica necessariamente mudado o conteúdo mesmo; nem a verdade, introduzida em lugar do erro. A diferença entre apoiar-se em uma autoridade alheia, e firmar-se na própria convicção - no sistema do Visar e do preconceito - está apenas na vaidade que reside nessa segunda maneira[34].

Entre um cego obedecer do pensamento em relação à autoridade e a certeza subjetiva de algo, o conteúdo de ambas essas posições permanece o mesmo, e por isso melhor seria, segundo Hegel, a posição cética, pois ela *incide sobre todo o âmbito da consciência fenomenal* e «torna o espírito capaz de examinar o que é verdade, enquanto leva a um desespero, a respeito de representações, pensamentos e opiniões pretensamente naturais»[35]. A posição cética, então, tem a vantagem de limpar o terreno, por assim dizer, de desvencilhar-se das representações que *enchem e embaraçam a consciência*. Contudo, ela acaba por ver no resultado de suas negações somente o *puro nada*, abstraindo que *esse nada é determinadamente o nada daquilo de que resulta*. Essa posição não consegue ir além desse nada indeterminado, sua única operação é jogar no vazio as representações que lhe são apresentadas. Dessa maneira, não compreende que esse nada é ele mesmo um resultado e que, assim, é determinado e tem um conteúdo. O resultado, portanto, só é apreendido em sua verdade, quando apreendido como negação determinada (*bestimmte Negation*); e dessa maneira já não é tanto um resultado quanto é um processo que se produz por si mesmo através da série completa das figuras da consciência: «a série completa das formas da consciência não-real resultará mediante a necessidade do processo e de sua concatenação mesma»[36]. Isto é, a série completa das formas da consciência natural, não-real, que são apresentadas na FE, resultam da própria necessidade do processo que passa de uma à outra e de sua concatenação (*Zusammenhang*), do nexo que se estabelece nessa passagem de uma figura a outra figura, da capacidade de «compreender (*begreifen*) o porquê do 'prosseguir', da 'progressão' (*fortgehen, Fortgang*) e o porquê da passagem»[37]. Sua necessidade se revela como sendo sua própria concatenação, pois a *completude de suas formas não reais* quer dizer que a

33 Ibid., p. 177.

34 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 73.

35 Idem.

36 Idem.

37 NOBRE, M., *Como Nasce o Novo*, op. cit., p. 165.

consciência rememorou seu processo de formação, que ela, retroativamente, reconstituiu a concatenação de suas representações e determinações como sua própria história, sabendo identificar tanto seus momentos de verdade quanto os limites presentes em cada uma de suas formas não-reais, tornando-se, desse modo, apta para ir alem de si mesma.

Mas o que exatamente Hegel chama de *negação determinada*? Dito de modo direto, é o processo em que se realiza a *Aufhebung*, o conservar-superar de determinado conteúdo, como já vimos em atuação ao tratarmos da passagem da natureza ao espírito, por exemplo. A negação determinada faz parte do método dialético e é seu momento mais importante. Ela é *o nervo da dialética*. No contexto da *Introdução*, é ela quem supera a negação cética, que só tem o puro nada como resultado, e determina um novo conteúdo posto pelo próprio processo de negação, «o que surge desse movimento, apreendido como resultado, é o negativo determinado e portanto é igualmente um conteúdo positivo»[38]. Ela também é o cerne da experiência da consciência, pois é através da experiência dessa negação determinada que a consciência realiza a passagem entre uma forma e outra; tal passagem se dá sempre que determinado saber sobre o objeto falha. Como comenta Terje Sparby em seu estudo sobre o conceito de *negação determinada*[39]:

> The experience that consciousness undergoes is a negative experience, which, by skepticism, is understood so as to mean that its result is nothing. Our endeavors of knowing the world and ourselves end up as failed projects. However, as Hegel indicates, the failure is not insignificant, but rather brings us to a new and truer form of consciousness, or to whatever the process leads to in the end (i.e. the result must not be a form or Gestalt of consciousness). This transition from failure to truth is mediated by the determinate negation[40].

Ou seja, com a negação determinada a consciência concebe todos os seus momentos anteriores como a verdade do seu resultado; retroativamente ela

38 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 54.

39 Terje Sparby sustenta em seu estudo que: «this negation – the positive, true result of skepticism, representing a transition to a new form with a content of its own – is a methodical «tool» that marks a definite break with the earlier Jena-conception of a philosophical system». SPARBY, T., *Hegel's Conception of the Determinate Negation*, Brill, 2015, p. 127. Heidegger também insiste no caráter determinado da negação no movimento dialético da consciência em suas figuras, ele diz: «A negação da figura precedente que se realiza no processo não é um negar vazio. Nem segundo a direção do grau 'suprassumido' (*aufgehoben*) é este deixado de lado e abandonado, nem tampouco a negação vai em direção do processo para o vazio indeterminado. A negação no processo e com isso sua essência, é *negação determinada*». HEIDEGGER, M., «Dilucidación de la 'Introducción' de la 'Fenomenología del Espíritu». In: *Hegel*, Prometeo Libros, Buenos Aires, p. 19.

40 SPARBY, T., *Hegel's Conception of the Determinate Negation*, op. cit., p. 115.

estabelece o nexo entre o saber positivo e a negação cética, retirando de cada um a sua verdade, conservando e superando-os de forma imanente a partir de uma nova determinação que ela mesma dá ao seu objeto, enxergando seu conteúdo positivo na própria negatividade[41]: a falha transforma-se em verdade. Portanto, podemos afirmar junto a Sparby que as características da negação determinada na FE são: o resultado negativo do ceticismo concebido em sua verdade; uma negação com conteúdo determinado; uma nova forma e uma transição através da qual será estabelecida a integralidade das formas de consciência[42].

Nesta altura da *Introdução*, o conceito de negação determinada nos mostra que entre duas opiniões opostas, que até são razoáveis, mas ao mesmo tempo são insustentáveis, o nada que delas resulta não é o fim do processo, mas sim um ponto de transição para uma nova determinação. Entretanto, dirá Hegel no §8, «o saber tem sua meta fixada tão necessariamente quanto a série do processo. A meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito»[43]. Não só o processo é necessário, mas também a meta do saber, isto é, atingir o ponto em que *o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito*. Por isso mesmo o processo é irresistível, ele não pode ser detido e não se satisfaz com nenhuma de suas figuras[44].

41 Também no *Prefácio* Hegel define, com outras palavras, esse momento da *Introdução*: «na atitude raciocinante, dois aspectos devem ser ressaltados - aspectos segundo os quais o pensamento conceitual é o seu oposto. De uma parte, o procedimento raciocinante se comporta negativamente em relação ao conteúdo aprendido; sabe refutá-lo e reduzi-lo a nada. Essa intelecção de que o conteúdo não é assim é algo puramente negativo é o ponto terminal que a si mesmo não ultrapassa rumo a novo conteúdo, mas para ter de novo um conteúdo, deve arranjar outra coisa, seja donde for. E a reflexão no Eu vazio, a vaidade do seu saber. Essa vaidade não exprime apenas que esse conteúdo é vão, mas também que é vã essa intelecção, por ser o negativo que não enxerga em si o positivo. Por conseguinte, uma vez que não ganha como conteúdo sua negatividade, essa reflexão, em geral, não está na Coisa, mas passa sempre além dela; desse modo, com a afirmação do vazio, se afigura estar sempre mais avançada que uma intelecção rica-de-conteúdo. Ao contrário, como já foi mostrado, no pensar conceitual o negativo pertence ao conteúdo mesmo e - seja como seu movimento imanente e sua determinação, seja como sua totalidade - é o positivo. O que surge desse movimento, apreendido como resultado, é o negativo determinado e portanto é igualmente um conteúdo positivo». HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 54.

42 «In PhG the determinate negation is the conceptual tool that makes this integration possible. The specific characteristics of the determinate negation in PhG are, as we have seen, that it is (a) the negative result of skepticism conceived in is truth, (b) a negation with content or determinateness, (c) a new form, and (d) a transition through which the completeness of the shapes of consciousness will be established». SPARBY, T., *Hegel's Conception of the Determinate Negation*, op. cit., p. 130.

43 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 74.

44 Podemos lembrar aqui do Prefácio, quando Hegel diz que a seriedade do conceito penetra na profundidade da Coisa. *Der Ernst des Begriffs*, a seriedade do conceito, mas que pode ser também a *Anstrengung des Begriffs*, o trabalho esforçado do conceito, ou ainda a *Geduld des Begriffs*, a paciência do conceito, todas essas expressões podem ser tomadas, nas palavras de Manuel Ferreira, como representativas da «tensão que informa a consciência finita entre a finitude e o

Como já vimos anteriormente, aquilo que move todo esse processo é a desigualdade entre a consciência e seu objeto, a falta que em ambos constitui a diferença, o negativo. Esse movimento, por sua vez, se realiza em função daquilo que o arrebata, isto é, como define Heidegger, «a realidade do real, a qual só é na medida em que aparece a si na sua verdade»[45]. Seria o caso de dizer que todo o processo começa com o seu fim, pois aquilo que o arrebata é seu próprio fim. Novamente é Heidegger quem diz,

> Na sua inquietação, a consciência é ela mesma o fixar prévio do fim. (...) a progressão na marcha histórica da história da formação da consciência não é impulsionada para frente a partir da respectiva figura da consciência e para o ainda indeterminado, ela é sim atraída a partir do fim já fixado[46].

Isso quer dizer que no itinerário da consciência apresentado ao longo da FE, é o saber absoluto quem a conduz, de tal modo que ele é «o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim»[47]. É ele quem arranca a consciência de seu saber natural para o saber real. E a consciência natural, enquanto postura da consciência, se dissipa, tem nesse processo a sua morte. Mas a consciência em geral, por outro lado, «é para si mesma o seu conceito; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e - já que este limite lhe pertence - é o ir além de si mesma»[48]. Somente o que está *restrito a uma vida natural não pode ir além de seu ser-aí imediato*, e como a consciência é para si mesma seu conceito, ela é capaz, tal como o espírito, de *encarar diretamente o negativo e se demorar junto dele*, pois a violência que ela sofre vem dela mesma, e ao suportá-la vai além de si, com seu sacrifício ela ganha sua ressurreição para si mesma[49]. Do contrário, ressalta ainda Hegel, a angústia perante a verdade pode até fazer a consciência recuar e tentar salvar o que está para ser perdido, manter-se, desse modo, no comportamento da consciência natural, que sente *a violência e fica com medo de sua própria subsistência*, mas mesmo assim já não encontrará nenhum descanso, visto que sua inquietação inerente perturbará a sua inércia. O fato é que não é o percurso do processo que passa da consciência natural para a real, mas é a

---

absoluto, o rompimento que a passagem da consciência natural à consciência verdadeira exige e que se efetua através de uma contestação do saber imediato (o mundo da intuição, da imaginação, da vontade sensível), do saber formal do entendimento, prisioneiro de suas próprias contradições, e atingindo então o saber verdadeiro ou o conceito». FERREIRA, M., «Introdução», op. cit., nota 19, p. 75.

45 HEIDEGGER, M., «O conceito de experiência em Hegel», op. cit., p. 188.

46 Idem.

47 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., pp. 32-33.

48 Ibid., p. 74.

49 HEIDEGGER, M., «O conceito de experiência em Hegel», op. cit., p. 189.

própria consciência que avança de uma figura para outra. «A progressão é uma marcha, cujo movimento é determinado a partir do fim, quer dizer, a partir da violência da vontade do absoluto»[50]. Esse fim, o absoluto, precisa ser entendido enquanto um objetivo ou alvo, não como um 'final', e ele indica que a consciência atingiu um novo patamar, porque agora ela tem consciência de que quer atingir a compreensão de si mesma, assim, ela já se compreende como espírito.

O que temos, então, com o final do §8 é a integração de duas posições antagônicas; é a passagem do *ainda-não* da consciência natural ao *sempre-já* da consciência filosófica, que dessa parte do texto em diante será tratada, abreviadamente, como *consciência sem adjetivação*, isto é, consciência que contém em si as oposições e, por isso mesmo, já as superou, de forma que não fica mais refém da cisão e consegue, assim, se compreender como espírito. Em outras palavras, é a consciência que alcançou um nível de desenvolvimento no qual as amarras que ela mesma se colocou devido a uma compreensão limitada da modernidade finalmente se tornaram visíveis. Dessa forma se encerra o segundo movimento do texto da *Introdução*, demonstrando o modo e a necessidade do processo; e o terceiro se inicia, no §9, fazendo referência ao *método do desenvolvimento*.

Hegel recoloca o problema do padrão de medida que já havia sido criticado no primeiro movimento do texto. A apresentação que faz a *FE* do «procedimento da ciência em relação ao saber fenomenal e como investigação e exame da realidade do conhecer, não se pode efetuar sem um certo pressuposto colocado na base como padrão de medida»[51]. Entretanto, como também já vimos, o padrão de medida não pode ser externo à consciência, já que ele não é o conhecer enquanto um instrumento. Ainda assim, a investigação científica do saber fenomenal e da realidade do conhecer - que a *FE* se propõe a ser - necessita de um padrão de medida para ser seu critério. Ora, como o absoluto não se dá a conhecer por nenhum critério que lhe é exterior, a apresentação encontra-se em *contradição*[52]. Um recuo será preciso para que esse obstáculo possa ser superado: faz-se necessário recordar *as determinações abstratas do saber e da verdade tais como ocorrem na consciência* (§10), isto é, as determinações do saber e da verdade tais como são estabelecidas por qualquer tipo de consciência natural. A abstração é uma das operações por excelência da representação. Esse esforço de recordar requisitado por Hegel nesse momento do texto, nos mostra que não somente o texto da introdução foi escrito para uma consciência moderna, como também que o *ponto de vista moderno da representação natural é que determina e organiza as próprias figuras do percurso fenomenológico* em sua sequência. Isso quer dizer, segundo Nobre, que essa sequência tem uma estrutura lógica

50 Ibid., p. 192.

51 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 75.

52 Não se trata da contradição no sentido mais elaborado que tem essa noção na *FE*, a contradição aqui se aproxima do 'contrassenso' da representação natural, encontrado no §1 do texto.

e não cronológica, e que ela é derivada da «necessidade de proceder a uma reconstrução da consciência filosófica moderna»[53].

A consciência moderna em seu modo de representar, nos recorda Hegel, «distingue algo de si e ao mesmo tempo se relaciona com ele», isso quer dizer, o que é distinguido é posto como algo para a consciência que, então, com ele se relaciona. A clássica relação de tipo 'sujeito-objeto'. «O aspecto determinado desse relacionar-se - ou do ser de algo para uma consciência - é o saber», continua Hegel. Porém, a consciência diferencia esse algo de um ser-em-si que é tomado como a verdade, e a parte que se relaciona com o saber da consciência é também diferenciada desse ser-em-si. Ou seja, o saber é o movimento da consciência em direção ao objeto, e a verdade é o objeto em sua autonomia exterior à consciência[54]. Dessa forma, nosso autor conclui afirmando que, sendo o objeto da FE o saber fenomenal, importa tomar suas determinações como se apresentam e elas *se apresentam como foram apreendidas*. Tomá-las tal como se apresentam implica tomá-las de forma imediata, sem recair, no entanto, na ilusão de que a imediatez é livre de mediações. Por isso Hegel insiste em dizer que elas se apresentam como foram apreendidas, portanto, já mediadas. Nobre tece um ótimo comentário sobre isso:

> o que a apresentação fenomenológica recebe é o imediato em sua inteireza e não apenas em sua imediatez, quer dizer, recebe de maneira imediata o que se oferece como imediato juntamente com tudo o que ele traz com ele: com todas as determinações que permitem reconstruir a sua gênese, vale dizer, com todas as determinações que permitem reconstruí-lo como, de fato, mediado[55].

Mas se a verdade é o ser-em-si e o saber desse ser para a consciência, sempre que tentarmos atingir a verdade, apenas alcançaremos o *nosso* saber dela, ou seja, o ser *para nós* seria o critério da verdade: «o Em-si do saber resultante dessa investigação seria, antes, seu ser para nós: o que afirmássemos como sua essência não seria sua verdade, mas sim nosso saber sobre ele»[56].

53 NOBRE, M., *Como Nasce o Novo*, op. cit., p. 188.

54 Heidegger tece um interessante comentário sobre esse ponto: «na consciência, algo é diferenciado dela e por ela. É como se fosse ela mesma, por si mesma, algo para outro. Mas o que é separado nesta distinção (o objeto para o sujeito no sujeito) permanece, pelo diferenciar, justamente referido àquilo que distingue. A consciência separa, representando, algo de si, acrescenta, porém, a si, o separado. A consciência é em si mesma um diferenciar que o não é, é ambígua na sua essência. Este ambíguo é a essência do representar. É por causa da ambiguidade que ambas as determinações, o saber e a verdade, o 'ser para' e o 'ser em si', ocorrem imediatamente em todo o domínio da consciência, de tal modo que elas mesmas são ambíguas». HEIDEGGER, M., «O conceito de experiência em Hegel», op. cit., p. 197.

55 NOBRE, M., *Como Nasce o Novo*, op. cit., p. 191.

56 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 76.

O padrão de medida, assim, estaria em nós, não no objeto. Como sair dessa aparente aporia? O §12 nos dá uma solução. A consciência, afirma Hegel, tem por natureza e fornece, em si mesma, sua própria medida, o objeto é a própria consciência e a investigação se revela como uma comparação de si consigo mesma. «Há na consciência um *para um* Outro, isto é, a consciência tem nela a determinidade do momento do saber», por outro lado e simultaneamente, «esse Outro não é somente para ela, mas é também fora dessa relação, ou seja, é em si: o momento da verdade»[57]. É deste modo que a consciência tem *nela mesma*[58] o padrão de medida de seu saber, e toda diferença entre saber e verdade, real e não real passa a ser uma diferenciação (*Unterschied*) realizada pela própria consciência, *não mais uma distinção dada e pressuposta como necessária*[59]. Colocar-se a si mesma como padrão de medida e ter por objeto nada aleḿ de si e de seu próprio saber, é essa a essência da consciência.[60] É desta forma,, então, que o autor faz a famosa comparação da *Introdução* entre saber, conceito e objeto:

> Se chamarmos o saber, conceito; e se a essência ou o verdadeiro chamarmos essente ou objeto, então o exame consiste em ver se o conceito corresponde ao objeto. Mas chamando a essência ou o Em-si do objeto, conceito, e ao contrário, entendendo por objeto o conceito enquanto objeto - a saber como é para um Outro - então o exame consiste em ver se o objeto corresponde ao seu conceito. Bem se vê que as duas coisas são o mesmo: o essencial, no entanto, é manter firmemente durante o curso todo da investigação que os dois momentos, conceito e objeto, ser-para-um-Outro e ser-em-si-mesmo, incidem no interior do saber que investigamos[61].

57 Idem.

58 Heidegger atentamente comenta que «se a consciência desse o seu critério a si mesma, então, pensando rigorosamente, isso significaria: que a consciência se dá o critério para si mesma. Habitualmente, porém, a consciência não faz propriamente caso do que em verdade é. Por outro lado, a verdade não advém à consciência de um lado qualquer. Ela mesma é já, para si mesma, o seu conceito. É por isso que tem o seu critério nele. É por isso que coloca ela mesma o critério à disposição dele mesmo. O 'nela mesma' significa, duplamente, que a consciência tem o critério residente na sua essência. Mas aquilo que nela reside, e não noutra coisa qualquer, isso não se o dá diretamente a si mesma. Ela dá o critério nela mesma. Dá-o e, apesar disso, simultaneamente, não o dá». HEIDEGGER, M., «O conceito de experiência em Hegel», op. cit., p. 198. Marcos Nobre também comenta o seguinte: «'o em si' marca o momento 'para nós' da investigação. Desse modo, se a consciência tivesse 'em si mesma' a medida, ela já conteria também o para si em sua formulação autêntica, ou seja, o para si se apresentaria como é verdadeiramente, como para si. Se fosse assim, encontraríamos já a consciência tal como emerge ao final do processo: como em si e para si». NOBRE, M., *Como Nasce o Novo*, op. cit., p.196.

59 Ibid., p. 195.

60 Ibid., p. 196.

61 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 76.

Como podemos ver, não faz muita diferença[62] se tomamos o objeto ou o saber pelo *conceito*[63], desde que compreendamos que tanto o objeto quanto o conceito incidem no próprio saber, e a consciência traz nela mesma ambos os momentos essenciais desse saber, *ela é para si mesma o seu conceito*, assim, por isso pode dispensar todos os padrões de medida que lhe são exteriores e nós podemos abandonar «nossos achados e pensamentos, pois deixando-os de lado é que conseguiremos considerar a Coisa como é em si e para si»[64]. Tudo isso nos mostra que o momento da verdade é imanente[65] à consciência, portanto, que Hegel buscava livrar o pensamento de todas as amarras da representação natural.

Diante disso, conclui-se no §13, que a consciência realiza ela própria o exame, pois contém as condições para tal nela mesma, de modo que, nós, os filósofos, somos poupados da fadiga da comparação entre o conceito e o objeto, e do próprio exame. *Só nos resta o puro observar*. No entanto, a forma pela qual este exame é realizado pela consciência ainda precisa ser mostrada. A consciência, então, «por um lado, é consciência do objeto; por outro, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade»[66]. O objeto, por sua vez, parece ser para a consciência somente aquilo que nele ela conhece, permanecendo, desse modo, oculto o objeto em-si: «a consciência não pode chegar por detrás do objeto, [para ver] como ele é». Contudo, para Hegel, como a consciência já tem o saber sobre o objeto, já está dado tanto o em-si do objeto quanto o objeto para a consciência na forma de

62 Não faz tanta diferença, mas nem por isso não deixa de fazer, como atentamente pontuado por Heidegger, «de fato, tudo vai dar ao mesmo. Mas, nem por isso é de modo algum igual, nem, portanto, é indiferente como fazemos uso das designações de conceito e objeto». HEIDEGGER, M., «O conceito de experiência em Hegel», op. cit., p. 200.

63 Como lembra Heidegger, nesse momento, «a palavra conceito é tomada no sentido da lógica tradicional». Idem.

64 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 76.

65 Há uma informativa passagem no comentário de Jean Hyppolite sobre a *FE* em que se compara a posição hegeliana e kantiana no que diz respeito a transcendência e a imanência da consciência: «se definimos a verdade como o acordo do sujeito e do objeto, perguntamo-nos como esse acordo é constatável, já que a representação não pode sair dela mesma para justificar sua conformidade a seu objeto. Entretanto, se o objeto não é posto para além da representação, a verdade perde sua significação transcendente para a consciência e, se esta transcendência é mantida absolutamente, a representação é radicalmente separada de seu objeto. Imanência do objeto em relação à consciência comum e transcendência radical tornam igualmente impossível a própria posição do problema da verdade. Mas, para Kant, o que constituía a objetividade do objeto era imanente, não, por certo, em relação à consciência comum, mas em relação à consciência transcendental. Deste modo, o objeto era transcendente em relação à consciência comum ou finita, mas imanente em relação à consciência transcendental. Ora, toda consciência comum é também consciência transcendental, toda consciência transcendental é também necessariamente consciência comum; a primeira só se realiza na segunda. O que quer dizer que a consciência comum se ultrapassa a ela mesma; ela se transcende e se torna consciência transcendental». HYPPOLITE, J., *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, Discurso editorial, São Paulo, p. 32.

66 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 77.

seu saber sobre ele; mas como neste saber esses dois momentos não se correspondem, permanecendo cindidos entre si, a consciência necessita mudar seu saber para que ele se adeque ao objeto. «Porém, na mudança do saber, de fato se muda também para ele o objeto, pois o saber presente era essencialmente um saber do objeto; junto com o saber, o objeto se torna também um outro, pois pertencia essencialmente a esse saber»[67]. Assim se revela - vem a ser (*Werden*) - para a consciência que o em-si do objeto era na verdade em-si somente para ela, isto é, não era em-si de forma independente do saber da consciência, mas somente para ela mesma que o em-si se colocava como realidade do objeto. Por esse motivo a consciência, para superar essa limitação, precisará ir além de si mesma, precisará «ir além dos limites que a prendem a uma concepção de conhecer que defronta um sujeito e um objeto», que desconsidera que no conhecer há um todo social e histórico que o determina e lhe atribui sentido. Essa superação quer dizer abrir mão desse ponto de vista limitado da representação natural e alcançar o ponto de vista do espírito, pois somente esse ponto de vista confere sentido pleno à consciência e à experiência que ela realiza.

3. A Experiência da Consciência

Todo esse movimento da consciência que está sendo apresentado na *Introdução* é dialético e a consciência o realiza em si mesma. Dito de outro modo, esse movimento é uma *aufheben* das figuras da consciência, de forma que elas são suprimidas e superadas pela própria consciência ao mesmo tempo em que são reunidas retroativamente em um encadeamento lógico. A consciência realiza uma *aufheben* «tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência»[68]. Assim é que temos, então, o que Hegel conceitua como *experiência da consciência*. Mas ela não é a mesma do sentido tradicional da palavra, na verdade, o conceito de experiência hegeliano é distinto do conceito de experiência da tradição metafísica, tal como Heidegger demonstra em seu texto *Elucidação da Introdução da Fenomenologia do Espírito de Hegel*:

> Aristóteles e Kant[69] concordam que a 'experiência' e a εμπειρια se referem ao ente acessível imediatamente no cotidiano. Ao contrário, o que

67 Idem.
68 Idem.
69 Heidegger também diz em outro comentário sobre *A Fenomenologia do Espírito de Hegel*, indo nas raízes kantianas do conceito de experiência tal como estava dado na época de Hegel, que «conocemos la expresión como término técnico, por ejemplo, de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Una de las formulaciones del problema de la Crítica es la pregunta por la posibilidad de la experiencia. Experiencia significa aquí el todo del conocimiento teórico del ente presente ante la mano (naturaleza) (...) Pero cuando Hegel caracteriza a la «Fenomenología del espíritu como

> Hegel denomina 'experiência' não se refere ao ente perceptível no cotidiano, nem em geral ao ente, nem tampouco é a experiência tomada estritamente como um 'conhecimento' no sentido de um processo apenas representativo do homem[70].

A experiência realizada pela consciência na *FE* é uma experiência do positivo como negativo, da falha no percurso como a própria verdade do processo, da imediatez como algo sempre mediado e que, por isso, a consciência faz a experiência de si mesma. Na medida em que a consciência a si mesma se experimenta, ela é sujeito dessa experiência, pois o que ela experimenta é a necessidade da sua própria essência[71] ser espírito. O saber que se realiza nessa experiência é o saber absoluto, que se sabe a si mesmo como espírito, ou seja, não como substância, mas como sujeito[72]. Saber de si enquanto espírito e, portanto, sujeito, significa saber de si como, e Hegel não poderia dar melhor definição,

> a negatividade pura e simples, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade reinstaurando-se, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade originária enquanto tal, ou uma unidade imediata enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim[73].

Essa seria, em suma, a totalidade da experiência realizada pela consciência. A experiência que revela à consciência que sua verdade é ser sujeito, espírito. Mas tal revelação não se dá ao fim do processo, ao contrário, seu fim é pressuposto como sua meta, e por isso mesmo é que somente ao se refazer (*wiederherstellen*) em sua igualdade consigo mesma, após ter se auto diferenciado, é que efetiva sua verdade. A experiência é um *olhar* para trás que cria seus pressupostos e os transformam em seu verdadeiro fim, como Hegel vai dizer mais tarde na *Enciclopédia das ciências filosóficas,* «a plena realização do fim infinito é

---

ciencia de la experiencia de la conciencia hay que reparar en que: 1. La experiencia no está tomada en sentido kantiano. 2. La Fenomenología, como la ciencia, en ningún caso es saber de, es decir, sobre la experiencia, tampoco y cuando comprendemos la expresión al modo hegeliano». HEIDEGGER, M., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Curso del semestre de invierno, Friburgo, 1930 – 31* (trad. Manuel E. Vázquez e Klaus Wrehde), Alianza Editorial, Madrid, 1992.

70 HEIDEGGER, M., «*Dilucidación de la 'Introducción' de la 'Fenomenología del Espíritu*», op. cit., p. 31.

71 HEIDEGGER, M., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, op. cit., p. 40.

72 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 32.

73 Ibid., p. 40.

somente suprassumir a ilusão de que o fim não foi ainda realizado»[74]. Daí tiramos as consequências de duas características fundamentais da filosofia de Hegel: sua absoluta imanência e o reconhecimento do que aparece (fenômeno) como sua própria essência. A essência do aparecer que, como disse Heidegger, é a própria experiência. Não se chega a lugar algum no qual já não se estava antes. Quando a consciência realiza sua experiência ela se transforma e essa transformação é que determina a verdade do objeto, que já é um novo objeto. Não realizamos esse fim ao atingi-lo, «mas provando que já o atingimos, mesmo que o caminho para sua realização esteja oculto de nossas vistas»[75]. O fim realiza o seu meio, o novo objeto é a determinação verdadeira do antigo. Nas palavras de Zizek[76], a reconciliação realizada pela síntese no processo dialético «não é uma ultrapassagem ou suspensão (ainda que dialética) da cisão em algum plano superior, mas sim uma reversão retroativa, que significa que nunca houve cisão alguma - a síntese anula retroativamente essa cisão». Ou como o próprio Hegel afirma no final do §14 da *Introdução*, «esse novo objeto contém o aniquilamento [nadidade] do primeiro; é a experiência feita sobre ele». É dizer, a consciência só realiza plenamente a experiência quando experimenta a novidade do objeto ao mudar seu olhar sobre ele.

Por conta disso, a metáfora do caminho já não é mais suficiente por si mesma, é uma metáfora limitada para expressar em toda a sua extensão e complexidade o movimento dialético da consciência cujos elementos não podem ser fixados. É uma ilusão «acreditar que uma realização se torne inteligível ao ser descrita como o culminar de uma série de acontecimentos»[77]. Daí a necessidade de acrescentar a ideia de um 'transcurso' (*Verlauf*), para pontuar e ressaltar o fluxo mesmo de um movimento não-linear cujo sentido é dado pelo conceito de experiência. Na metáfora do caminho o movimento é expresso como simplesmente linear e progressivo, como se fosse apenas questão de seguir em frente e em a cada nova figura, acrescentar um novo saber até alcançar o absoluto, que seria então uma mera adição de todas as figuras anteriores somada ao conteúdo do absoluto. Como se tivesse algo para ser encontrado no absoluto que já não estivesse presente anteriormente. Contudo,

74 HEGEL, G. W. F., *Enciclopédia das ciências filosóficas: A ciência da lógica*, op. cit., p. 347.

75 ZIZEK, S., *Menos que nada. Hegel e a sombra do materialismo dialético*, Editora Boitempo, São Paulo, 2013, p. 42.

76 Slavoj Zizek tem uma interessante interpretação sobre a retroatividade em Hegel: «a principal implicação filosófica da retroatividade hegeliana é que ela solapa o reino do princípio da razão suficiente: esse princípio só é válido na condição de causalidade linear, quando a soma das causas passadas determina um evento futuro - retroatividade significa que o conjunto de razões (passadas, dadas) nunca é completo e 'suficiente', posto que as razões passadas são retroativamente ativadas pelo que é, dentro da ordem linear, seu efeito». Ibid., p. 54.

77 LEBRUN, G., *O Avesso da Dialética - Hegel à luz de Nietzsche*, Companhia das Letras, São Paulo, 1988, p. 221.

como já foi visto, não é disso que se trata. Há, na verdade, uma circularidade que só se explica, em termos temporais, vista de trás pra frente; é o fim que determina o começo. Como pontuado por Heidegger, a consciência tem como essência fundamental «ser já algo que, simultaneamente, ainda não é», ela «já está-presente no ainda-não»[78], ou seja, a consciência sempre já é espírito, seu fim sempre já determinou seu começo, e a experiência que ela faz é justamente essa passagem do ainda-não ao sempre-já. *A causa é suprimida e superada no efeito, o meio no fim realizado,* e, por isso, a experiência contém a verdade tanto do objeto quanto da consciência, isto é, ser espírito que se sabe enquanto tal. Dessa mudança nada advém a não ser o que já era.

Tal conceito de experiência é completamente anti-intuitivo e Hegel sabia perfeitamente disso. Por esse motivo ele inicia o §15 reconhecendo que na apresentação desse transcurso (*an dieser Darstellung des Verlaufs*) há um momento que aparenta não corresponder ao que se entende por *experiência*: justamente o momento em que a experiência se consuma, o momento da negação determinada, da *Aufhebung*, momento em que o novo objeto surge, em que acontece «a transição do primeiro objeto e do seu saber ao outro objeto no qual se diz que a experiência foi feita»[79]. Se engana quem pensa que nessa experiência o que obtemos é o saber do objeto em-si; é antes o contrarío, *nós fazemos a experiência da inverdade de nosso primeiro conceito*, isto é, do objeto em-si *em um outro objeto, que encontramos de modo um tanto casual e extrínseco*. Não se ganha nada na experiência porque sua verdadeira riqueza é nos mostrar a inverdade do que acreditávamos, mas como essa inverdade não é um puro nada, a encontramos em um outro objeto, um «novo objeto como vindo-a-ser mediante uma *reversão* da consciência mesma».

Essa reversão (*Umkehrung*) de que fala Hegel é o núcleo da experiência. Ela dá forma ao caráter dialético do movimento, pois é no momento em que ela ocorre que o novo objeto se mostra como *vindo-a-ser* (*geworden)*; ela é, por isso, o momento chave da *Aufhebung* no âmbito da consciência. No entanto, essa consideração sobre a *reversão*, Hegel alerta, só faz sentido 'para nós', porque a consciência que examinamos na *FE* a reversão acontece sem que ela saiba. É desse modo que, para a consciência, o ainda-não se transforma, retroativamente pela reversão, em sempre-já:

> quando o que se apresentava primeiro à consciência como objeto, para ela se rebaixa a saber do objeto - e o Em-si se torna um ser-para-a-consciência do Em-si, - esse é o novo objeto, e com ele surge também uma nova figura da consciência, para a qual a essência é algo outro do que era para a figura precedente. É essa situação que conduz a série completa das figuras

78 HEIDEGGER, M., «O conceito de experiência em Hegel», op. cit., p. 211.

79 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 78.

> da consciência em sua necessidade. Só essa necessidade mesma - ou a gênese do novo objeto - se apresenta à consciência sem que ela saiba como lhe acontece. Para nós, é como se isso lhe transcorresse por trás das costas[80].

Do ponto de vista da consciência essa reversão retroativa lhe é oculta, mesmo que seja ela [a consciência] o sujeito da experiência. Ter ciência da reversão *exige realizar o percurso* da *FE* em sua totalidade, por isso apenas nós, os filósofos - não mais reféns da representação natural -, conseguimos constatar esse momento da reversão. Com isso, diz Hegel, nós *compreendemos o [aspecto] formal, ou seu surgir puro como movimento e vir-a-ser,* enquanto que a consciência apenas compreende o que surge como objeto. A perspectiva formal do *para-nós* é a cientificidade almejada por Hegel na *FE*: a gênese do novo objeto. Em outras palavras, demonstrar, da perspectiva do processo em sua necessidade, o objeto como *vindo-a-ser* na reversão da consciência, isto é, na experiência. Tanto é assim que, como mais uma vez bem observado por Heidegger[81], Hegel sintetiza em apenas uma frase o resultado produzido pelo movimento dos §§ 14 e 15: «é por essa necessidade que o caminho para a ciência já é ciência ele mesmo, e portanto, segundo seu conteúdo, é ciência da experiência da consciência»[82]. Essa frase, podemos dizer, sintetiza toda crítica à representação natural, ela é o clímax da crítica a uma noção de conhecer representada como 'instrumento' ou 'meio'. Em suma, a reversão *inverte* a consciência natural e seu comportamento representativo. Ela expressa e determina a morte dessa consciência.

A necessidade de todo esse processo somente se mostra no fim, *mas justamente de modo que esse fim revele que ele também* é o começo. A consciência é seu próprio objeto, e enquanto tal, só pode ser considerado cientificamente se for considerado sob o aspecto da experiência. O caminho não-linear da consciência tem sua necessidade na experiência da consciência sobre si mesma. Se a consciência natural fazia a experiência de si no objeto sem saber e, portanto, se mantinha na representação e nos limites do conceito tradicional de experiência, a consciência filosófica superou a inverdade dessa forma de saber, a irrealidade desse tipo de objeto, e realizou a experiência científica de si como movimento e vir-a-ser. No último parágrafo Hegel é categórico: «A experiência que a consciência faz sobre si mesma não pode abranger nela, segundo seu conceito, nada menos que o sistema completo da consciência ou o reino total da verdade do espírito»[83]. A consciência faz assim a experiência de sua essência, que nada mais é do que o absoluto, *o reino total da verdade do espírito*. Os momentos desse todo, por sua vez, são figuras da consciência, pois têm, segundo

80 Ibid., p. 79.

81 HEIDEGGER, M., «O conceito de experiência em Hegel», op. cit., p. 223.

82 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 79.

83 Idem.

Hegel, a determinidade peculiar de não serem abstratos ou puros, mas sim de serem e estarem em relação com a consciência mesma da qual são figuras. Por tudo isso, a consciência, na *FE*, atinge um ponto onde se despoja de sua falsa aparência, como se estivesse à reboque de algo outro, estranho a ela. Deslocando os termos da representação natural, ela iguala sua aparência a sua verdadeira essência, de modo que passa a coincidir, em sua exposição, com a ciência autêntica do espírito. «E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto»[84].

Como o caminho para a ciência é ele mesmo ciência, essa *Introdução*[85] à *FE*, como disse Heidegger, já é seu verdadeiro começo. Ou seja, não há uma introdução à ciência porque, dado o que vimos, não pode haver: não existe uma ciência a ser introduzida a menos que já se esteja nela, e estar nela já significa experienciá-la. Da mesma maneira, não pode haver um final definitivo, conclusivo, pois o verdadeiro «não se esgota em seu fim, mas em sua atualização; nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser»[86]. Se quisermos manter a metáfora do caminho como uma imagem adequada à *FE*, melhor seria pensarmos no traçado desse caminho semelhante à uma fita de Moebios[87], que tem sua topologia de tal forma que se partirmos de determinado ponto e irmos caminhando em frente, chegaremos exatamente no ponto em que partirmos, só que do seu lado oposto. O resultado a que se chega é o mesmo que o começo porque, como disse Hegel no *Prefácio*, o começo já é o fim[88]: a transformação ocorre na consciência, em sua forma de compreender a si mesma e o mundo, a mudança em seu olhar gerada pela experiência de si mesma é o essencial, e é essa verdade científica que a *FE* ambiciona revelar.

84 Idem.

85 Segundo Heidegger, «o título 'Introdução' não se encontra na edição original de 1807. Só no índice introduzido posteriormente nesta edição é que o trecho que se segue ao prefácio foi aposto com o título 'Introdução', provavelmente em função da dificuldade resultante da necessidade de um índice. Pois de acordo com o conteúdo, o trecho não é nenhuma introdução, razão pela qual só depois de a obra estar terminada é que o muito mais extenso Prefácio foi redigido como preparação». HEIDEGGER, M., «O conceito de experiência em Hegel», op. cit., p. 236.

86 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 24.

87 Uma fita de Moebios ou faixa de Moebios é um espaço topológico obtido pela colagem das duas extremidades de uma fita, após efetuar meia volta em uma delas. Deve o seu nome a August Ferdinand Möbius, que a estudou em 1858. Möbius estudou este objeto tendo em vista a obtenção de um prêmio da Academia de Paris sobre a teoria geométrica dos poliedros (Wikipédia).

88 HEGEL, F. W. Georg. *Fenomenologia do Espírito*. op. cit., p. 34.

Bibliografia

FERREIRA, M., «Introdução», HEGEL G. W. F., *Prefácios* (tradução, introdução e notas de Manuel J. Carmo Ferreira), Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1990.

HEGEL, F. W. Georg. *Fenomenologia do Espírito*, Editora Vozes, São Paulo, 2016.

——, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas 1830. A Ciência da Lógica,* Editora Loyola, São Paulo, 2011.

——, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas 1830. A Filosofia do Espírito,* Editora Loyola, São Paulo, 2011.

HEIDEGGER, M., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Curso del semestre de invierno, Friburgo, 1930 – 31* (trad. Manuel E. Vázquez e Klaus Wrehde), Alianza Editorial, Madrid, 1992.

——, «Dilucidación de la 'Introducción' de la 'Fenomenología del Espíritu». In: *Hegel*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007.

——, «O conceito de experiência em Hegel». In: *Caminhos de Floresta* (trad. Helder Lourenço), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2002.

HYPPOLITE, J., *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel,* Discurso Editorial, São Paulo, 1999.

LEBRUN, G., *A Paciência do conceito – Ensaio sobre o discurso hegeliano*, Editora UNESP, São Paulo, 2000.

——, *O Avesso da Dialética - Hegel à luz de Nietzsche,* Companhia das Letras, São Paulo, 1988.

LOSURDO, D., *Hegel e a liberdade dos modernos,* Editora Boitempo, São Paulo, 2019.

NOBRE, M., *Como Nasce o Novo*, Editora Todavia, São Paulo, 2018.

SIEP, L., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

SPARBY, T., *Hegel's Conception of the Determinate Negation*, Brill, 2015.

ZIZEK, S., *Menos que nada. Hegel e a sombra do materialismo dialético*, Editora Boitempo, São Paulo, 2013.

artículos

Sociedad civil y estado en Hegel: prolegómeno indispensable para la crítica marxista de la sociedad burguesa*

Civil Society and State in Hegel: an Indispensable Prologue to the Marxist Critique of Bourgeois Society

GONZALO GALLARDO BLANCO
Universidad Autónoma de Madrid
https://doi.org/10.15366/antitesis2021.2.004

* El presente trabajo ha sido realizado bajo el amparo de la «Ayuda para el fomento la Investigación en Estudios de Máster-UAM 2020» concedida por la Universidad Autónoma de Madrid.

Recibido: 21/07/21
Aceptado: 26/11/21

Resumen: En el presente trabajo se pretende llevar a cabo una aproximación a la filosofía política hegeliana centrada en la sociedad civil y el estado, como dos de los momentos más importantes de este estadio de su filosofía, estudiando su relación con la posterior crítica marxista de la sociedad burguesa. De este modo, se intentará mostrar que Hegel no puede alcanzar a comprender dicha sociedad burguesa en su totalidad ya que sólo tras el desarrollo completo de la sustancia –el modo de producción capitalista– puede comprenderse su forma al completo. Y que ello, no obstante, no resta un ápice de radicalidad y cariz revolucionario a muchos postulados de Hegel en este ámbito.

Palabras clave: Hegel; Marx; sociedad civil; estado; universal.

Abstract: In the present paper we intend to carry out an approach to Hegel's political philosophy focused on the society and the state, as two of the most important moments of this part of his philosophy, studying their relationship with the later Marxist critique of bourgeois society. In this way, it will try to show that Hegel is unable to understand this bourgeois society in its entirety, since only after the complete development of the substance –the capitalist mode of production– can its form be fully understood. And this does not, however, reduce nothing of the radicality and revolutionary character of many of Hegel's postulates in this area.

Keywords: Hegel; Marx; civil society; state; universal.

1. Introducción

La obra filosófica de Hegel es una de las aportaciones más espectaculares de la historia de la filosofía. Debido a su sistematicidad, la cual cabe señalarse no es absoluta y cerrada, son muchísimos los ámbitos de nuestra realidad en la que esta se sumerge. En este pequeño ensayo intentaremos centrarnos en el ámbito de su filosofía política, que a continuación trataremos de situar brevemente en el conjunto de su sistema, prestando especial atención al lugar de la sociedad civil y el estado en ella[1]. Lo haremos a partir de sus *Principios de la Filosofía del Derecho* (1821), obra fundamental para el tema que nos ocupa, y a través de la cual expondremos los principales rasgos con los que Hegel presenta estas dos categorías tan importantes para toda la filosofía política posterior.

No obstante, cabe confesar que la intención del trabajo será doble, pues al mismo tiempo que se presentan los rasgos fundamentales de esta parte del sistema hegeliano, estos serán puestos en diálogo con otra de las elaboraciones filosóficas más importantes de nuestra historia, la teoría crítica marxista. En este sentido, la hipótesis del trabajo consiste en que las conclusiones a las que llegará Hegel respecto a la sociedad civil y el estado, en una exposición crítica

1 Cabe señalar, a modo de indicación preliminar, que a lo largo de todo el escrito el término «estado» será incorporado en minúsculas debido a una decisión estrictamente política, pues creo que la concreta utilización de ciertos significantes sirve para constituir sus significados y que, estando en este caso ante una forma política histórica y, por tanto, superable y transitoria (ahí la decisión política), no procede en absoluto su incorporación en mayúsculas, que en la lengua española puede contribuir a su magnificación y eternización. Además, lo hago en continuidad con Juan Luis Vermal, traductor de la edición de los *Principios de la Filosofía del derecho* que en este escrito vamos a seguir, el cual emplea el término de la misma forma. Las alusiones al término incorporadas por otros autores serán, no obstante, respetadas en su literalidad, de tal modo que en el escrito habrá también ocasiones en las que este se utilice en mayúsculas.

sumamente elaborada y totalmente alejada de ningún tipo de apología de ningún estado reaccionario –como el prusiano–, constituyen un prolegómeno indispensable para el surgimiento de la crítica de Marx de la sociedad burguesa.

2. Una pequeña aproximación al sistema hegeliano en su conjunto

Como sabemos, el sistema filosófico hegeliano puede dividirse –siguiendo su orden enciclopédico– en tres grandes partes: la *lógica*, ciencia del pensar y sus determinaciones; la *filosofía de la naturaleza*, en cuyo estudio se insertan la mecánica, la física y la física orgánica; y la *filosofía del espíritu*, estudio de la verdad y el saber filosófico. Como señala Aragüés, las últimas dos partes no son reductibles a la primera, por mucho que esta las fundamente, dado que reflexionan a partir de «un material aportado por la experiencia, por las ciencias naturales y sociales y los acontecimientos históricos y políticos, un material que no es el producto del desarrollo puro y a priori del pensar como sí lo es el contenido de la lógica especulativa, pero que es tremendamente relevante para la filosofía real»[2]. Pues bien, será en esta *filosofía real* en la que trataremos de adentrarnos en este ensayo, a partir del tratamiento de una pequeña parte de su *filosofía del espíritu*, a la que generalmente se conoce como *filosofía del derecho*, en la cual encontraremos lo más parecido posible a una especie de «*filosofía política hegeliana*».

Así pues, como punto de partida, cabe comenzar aclarando que, dentro de su filosofía del espíritu, la filosofía del derecho corresponde al espíritu objetivo, superior al espíritu subjetivo (del que son parte antropología, fenomenología y psicología) e inferior al espíritu absoluto (donde se situarían el arte, la religión y la filosofía). En sus *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra en la que tratará Hegel de sistematizar el estudio de este espíritu objetivo, familia, sociedad civil y estado se presentarán como las partes más importantes de dicho estadio[3]. Estos se abordarán en la tercera parte de la obra, correspondiente a «la eticidad», a la cual se llega tras el tránsito por «el derecho abstracto» y «la moralidad», esto es, los dos elementos restantes que conformarán la triada del espíritu objetivo. De esa forma, será en la eticidad donde verdaderamente se producirá la realización de la idea del bien, que trasciende el ámbito de la voluntad y se realiza también en el mundo externo, formado por estructuras político-sociales[4]. Así, sostiene Hegel, es aquí, a través de sus diversos momentos,

2 ARAGÜÉS, R., *Introducción a la Lógica de Hegel*, Herder, Barcelona, 2021, p. 317.

3 Cabe señalar que, además de en esta obra, Hegel tratará ya muchos de estos temas en algunos escritos anteriores como *La constitución de Alemania* (1801-1802), sus cursos de *Derecho natural y Ciencia del Estado* (1818-19) y, claro está, en su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1817), la gran obra sintetizadora de su sistema.

4 DUQUE, F., *Historia de la Filosofía Moderna*: *La Era de la Crítica*, Ed. Akal S.A., Madrid., 1998, p. 811.

donde «alcanza el *concepto* realidad y *es* por lo tanto como *idea*, es decir, como concepto que ha llevado sus determinaciones a la *realidad* y al mismo tiempo, en su identidad, es su esencia *existente en sí*», es decir, donde «el concepto de la libertad deviene mundo existente» (§141, Obs. y §142)[5]. Dicha existencia en sí, dicho alcanzar la realidad, se manifestará de este modo precisamente en las estructuras e instituciones que conformarán familia, sociedad civil y estado, en las cuales vamos a centrarnos.

3. La sociedad civil en Hegel: de intereses diversos a intereses antagónicos

La sociedad civil hegeliana surge a partir la familia. Esta constituye en Hegel el «reino animal del espíritu objetivo»[6], el primer momento de la eticidad, la «sustancialidad inmediata del espíritu» (§158)[7]. La familia, no obstante, se dota de diversas instituciones como el matrimonio, la conformación del patrimonio familiar, la educación y la herencia, a través de las cuales queda purificada de su inmediatez, de su *animalidad*. Ahora bien, tras ello, se producirá precisamente su disolución, la cual se genera «de manera natural y esencialmente por el principio de personalidad» (§181)[8], uno de los principios rectores de la sociedad civil, a través de la emancipación de los hijos y la creación de su propia familia, todo lo cual da lugar a la sociedad civil, de la que los individuos formarán parte ya específicamente como tal, es decir, como partes de una universalidad formal, fuera de la unidad constitutiva y constituyente de la familia.

Esta universalidad formal de la sociedad civil se conformará así por medio de sus necesidades, cuyo intento de satisfacción une, en cuanto ya considerados como miembros, a individuos independientes, dado que la particularidad de cada persona concreta está en relación con la particularidad de la del resto, «de manera tal que sólo se hace valer y se satisface por medio de

5 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho* (trad. Juan Luis Vermal), Edhasa Ed., Barcelona, 1988, p. 222 y 227. Porque recuérdese que la idea, lejos de las vulgarizaciones con las que se la ha presentado tantas veces, constituye y significa la unidad y compenetración del concepto y su realidad (encarnación esta de la formulación subjetiva de aquel), cuya realización será precisamente el espíritu. Así, como afirma Aragüés, la congruencia entre concepto y objetividad no se genera «mediante la aserción de que el concepto concuerda necesariamente con una realidad que lo expone, sino gracias a que la *Lógica* muestra efectivamente que a la estructura ideal del concepto le corresponde una realidad concreta y, por tanto, una objetividad». Con ello el concepto alcanza congruencia consigo mismo, es decir, tenemos al concepto en su idealidad. Y este concepto adecuado es la *Idea* (Aragüés, R., *Introducción a la Lógica*, op. cit., p. 270).

6 DUQUE, F., *Historia de la Filosofía Moderna…*, op. cit., p. 822.

7 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho…*, op. cit., p. 237.

8 Ibid., p. 258.

la otra y a la vez sólo por la mediación de la *forma de la universalidad*» (§182)[9]. Dicha forma constituirá así para Hegel uno de los dos principios rectores de la sociedad civil, sumado al de *personalidad independiente*, por el cual la *persona concreta* se presenta como *totalidad de necesidades*, mezcla de algunas naturales y otras arbitrarias (§182)[10]. En abierta crítica al atomismo individualista de la mayor parte del liberalismo de la época, entenderá Hegel que la sociedad civil se configurará como un «*sistema de dependencia multilateral*», en el que pese a que cada uno es fin para sí mismo, siendo el resto «medios para el fin del individuo particular», el fin particular solo se satisface en relación con el resto de fines particulares en la *forma de la universalidad*, es decir, solo «se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bienestar de los demás» (§182, Agr.)[11], bienestar en el cual se fundamenta.

Pues bien, dicha sociedad civil contiene tres momentos. El primero lo conformará su *sistema de necesidades*, al que da lugar el intento de satisfacción de estas por parte de los individuos, en el que resultarán esenciales los distintos modos y medios con los que se tratarán de satisfacer dichas necesidades (ya que quedan todos –necesidades, modos y medios– como «algo concreto, en cuanto social» en cuya medida «todo lo particular deviene social» [§192 y Agr.][12]). Este *modo de la necesidad y la satisfacción* conduce, por tanto, al *modo del trabajo*, caracterizado como la verdadera mediación que genera los medios adecuados para el cumplimiento de dichas necesidades, especificando «el material inmediatamente proporcionado por la naturaleza» (§196)[13]. Y dicho modo conlleva de esta manera la *división social del trabajo*, porque «la abstracción que ocasiona la especificación de los medios y las necesidades» implica también la *especificación de su producción*, tratando de hacerlo cada vez más simple, y generando mayores

9 Ibid., p. 260. Cabe mencionar que su afirmación en el agregado de dicho parágrafo de que «puesto que la particularidad está ligada a la condición de la universalidad, la totalidad es el terreno de la mediación. En ella se libera toda individualidad», lejos de ser una mera aclaración sobre el tema que nos ocupa, que lo es, constituye también una lección esencial para la praxis política y el intento de rearticulación de un sujeto revolucionario para nuestro siglo, en un momento en que el tema de las identidades (particulares) y su relación con el movimiento obrero (universal) ha ganado gran relevancia en el debate público.

10 Ídem.

11 Ídem. Este punto, crucial a mi parecer para entender la filosofía política de Hegel, será de nuevo de vital importancia al abordar el estado, donde tal juego entre particularidad y universalidad, entre intereses individuales y bienestar general, tendrá una relevancia política de primerísimo orden.

12 Ibid., p. 270. Apunte ciertamente novedoso y esencial para toda la tradición marxista del siglo XIX, que convertirá la «praxis social» en su verdadero objeto de análisis precisamente desde este prisma.

13 Ibid., op. cit., p. 272. Intento de satisfacción de necesidades que, como señalará en este punto mejor la *Enciclopedia* (§533), la sociedad no asume de manera consciente, sino mecánica, en el sentido de que las necesidades sólo se cubren para algunas personas (no para todas) y no siempre, de tal forma que dicha contingencia es casi aleatoria (HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias* [Ed., Valls Plana], Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 550).

cantidades, lo que refuerza a su vez la «dependencia y relación reciproca de los hombres» en el intento de su satisfacción (§198)[14].

Así, estos modos, debido a la dependencia y reciprocidad que incorporan para los miembros de la sociedad civil en la búsqueda de satisfacción de sus necesidades a través del trabajo, hacen que cada uno de sus integrantes participe en el *patrimonio general y permanente* de la sociedad (§199)[15], con su concreta participación en aquel postulado entonces como su *patrimonio particular*. Y aquí llegamos a un punto muy interesante de la filosofía política hegeliana, porque para Hegel éste es necesariamente (o, dicho de otra forma, *naturalmente*) desigual en los distintos miembros de la sociedad, debido a la desigual distribución de condiciones corporales y espirituales que se produce de manera *natural*, y debido también a las distintas habilidades a las que estas dan lugar. De esta forma, la «necesaria desigualdad de los patrimonios», que corresponde a la «la desigualdad de los hombres puesta por la naturaleza» (§200 y Obs.)[16], dará lugar a *una sociedad civil dividida en clases*, para Hegel «grupos generales» que adoptan diversos «sistemas particulares de necesidades, medios y trabajo, de modos de satisfacción y de cultura teórica y práctica» en los que divide la totalidad social (§201)[17]. Las clases en las que se dividirá dicha sociedad civil serán así tres: I. la clase agrícola, «sustancial o inmediata»; II. la clase industrial, «formal o reflexiva» (artesanos, trabajadores fabriles y comerciantes); y III. el funcionariado, «clase universal» ocupada de los intereses generales (§202-205)[18].

Pues bien, dichas clases constituirán para Hegel, tras la familia, la segunda base del estado: serán ellas las que lograrán «ligar el egoísmo [natural para Hegel en todo individuo] al estado», cuya preocupación debe pasar a convertirse entonces en intentar que el «conjunto [de esa sociedad civil dividida en clases] sea sólido y firme» (§201, Agr.)[19]. Aquí, por tanto, presenta Hegel claramente su concepción de la relación entre estado y sociedad civil, pues como las clases que componen dicha sociedad civil son una de las bases del estado, y

14 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*..., op. cit., p. 273.

15 Ibid., p. 274.

16 Ídem.

17 Ibid., p. 275. A dicha «división» en clases de la sociedad civil la llamará luego Marx, con mucha razón creemos aquí, «escisión». Lo cierto es que cuesta poco darse cuenta de la tremenda influencia que tuvo esta parte del sistema hegeliano en la teoría social marxista, donde las clases se configuran como tal precisamente por su relación respecto a los medios de producción necesarios para la reproducción social, totalmente equivalentes a lo que Hegel estaría llamando aquí «sistemas particulares de necesidades, medios y trabajo».

18 Ibid., p. 275-278. Como señala Juan Luis Vermal, traductor de la edición con la que estamos trabajando, «clase» y «estamento», los dos términos en castellano utilizados para traducir el término «*Stand*» empleado por Hegel, están estrechamente ligados en la teoría de este, de tal forma que tiene sentido usar «clase» cuando nos movemos en el ámbito social y «estamento» cuando lo hacemos en el político-representativo (p. 275, nota al §261).

19 Ibid., p. 275.

dado que dicha división en clases se produce de forma natural, el estado tiene, así, en cuanto objetivo, servir de *cohesionador entre dichas clases*, de modo tal que el conjunto de dicha sociedad civil sea sólido. Ahora bien, pensando en términos dialécticos, para que tal función cohesionadora pueda llevarse a cabo por parte del estado, es decir, para que a este le sea lógicamente posible desarrollar dicha tarea, es necesario que estas clases no posean intereses antagónicos, esto es, completamente enfrentados e irreconciliables (en cuyo caso no cabría cohesión ni conciliación alguna posible sino solamente una nueva disolución, un nuevo salto hacia adelante en su sistema). Más bien se trata de que, ante cualquier tipo de caso, estemos frente a *intereses distintos* entre dichas clases.

Esto es lo que creemos que ocurre precisamente en Hegel, para el cual los intereses de dichas clases pueden ser distintos debido a la *particularidad subjetiva* que deviene objetiva en ellas, pero no antagónicos, dado que, en ese caso, sería lógicamente imposible que este entendiera que tal particularidad, tales intereses distintos, pudieran constituir un «principio vivificante de la sociedad civil, del desarrollo de la actividad pensante, del mérito y del honor» (§206, Obs.)[20]. Así, pensamos que Hegel, dado el incipiente desarrollo de las características de la sociedad burguesa presentes en el momento en el que escribe, es aun –lógicamente– incapaz de vislumbrar tal antagonismo. Y es que, como sabemos, *hasta que la sustancia no se desarrolla al completo es imposible que su forma sea totalmente visible*. Por ello, dado el incipiente desarrollo del modo de producción capitalista y el escaso despliegue de la sociedad burguesa a la que este estaría dando lugar, Hegel no podía (y tampoco tenía que, cabría decir, aunque esa es otra cuestión) haber llegado a tales conclusiones[21]. En este sentido, la crítica marxista aparece entonces de forma aún más clara como continuadora, como desarrollo lógico y necesario, de la filosofía hegeliana, dado que Marx, ya sí, tras los años de desarrollo productivo y social de las décadas que conforman el grueso del siglo XIX, será quien podrá encontrar *dicha sustancia desarrollada al completo*, lo que le permitirá ser

20 Ibid., p. 279. Otra prueba que creemos puede avalar esta tesis es la afirmación de Hegel, al tratar del poder de la policía («de la organización y reglamentación interna de un estado»), de que: «Los *diversos intereses* de productores y consumidores *pueden entrar en conflicto entre sí*, y si bien en el todo la relación correcta se produce por sí misma, la compensación requiere una *regulación consciente* que esté por encima de ambas partes» (§236, p. 304, [el subrayado es mío]). Como puede observarse, por un lado, habla aquí Hegel explícitamente de *diversos intereses*, es decir, de intereses diferenciados entre diferentes clases o grupos, pero no de *intereses antagónicos*. Por otro lado, afirma que dichos intereses *pueden entrar en conflicto entre sí*, lo que supone que *no necesariamente tengan que hacerlo siempre*.

21 Como afirmará Lukács tratando los puntos de quiebra entre Hegel y Marx: «Hegel no consiguió llegar hasta las verdaderas fuerzas motoras de la historia. En parte porque en la época de la constitución de ese sistema dichas fuerzas no estaban aún visibles de modo suficientemente claro» (LUKÁCS, G., *Historia y consciencia de clase - Vol. I*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985, p. 77). Una tesis similar puede explorarse en: BLUNDEN, A., *Hegel for Social Movements*, Brill, Leiden, 2019.

consciente de *su verdadera forma*: una sociedad escindida en clases con intereses antagónicos e irreconciliables[22].

No parece entonces acertado el intento de hacer pasar a Hegel, respecto de su filosofía política, como un ideólogo burgués, como un mero arquitecto o apologeta de la sociedad burguesa, por la cual estaría justificando todos los distintos males sociales a los que estaba dando lugar, ni mucho menos como un reaccionario. Muy alejado de esto, la exposición hegeliana de la sociedad civil en sus *Principios de la Filosofía del Derecho* puede leerse como una *elaboración crítica* sumamente brillante de la sociedad de su época, que incorpora elementos imprescindibles para toda la tradición revolucionaria posterior a este, pero que, como es lógico, no puede llegar aún a dichos postulados revolucionarios, precisamente porque *la filosofía no puede ir más allá de su propio tiempo*[23]. Así, como hasta conservadores de la talla de Carl Schmitt han logrado ver, aparte de todos sus servicios en la política del día a día, «la filosofía y el método dialéctico de Hegel no permitían estancamiento ni reposo, y, en ese respecto, era y seguía siendo la pieza más revolucionaria que la humanidad había producido»[24]. Y es que, en este sentido, debe reconocerse que, pese a que Hegel no llega a vislumbrar la escisión de una sociedad en clases con intereses antagónicos, sí llegará, sin embargo, a *admitir explícitamente la lucha de clases* (con intereses diversos), reconociendo que el estado se mantiene «no a pesar, sino precisamente en virtud de los conflictos sociales: de ellos se "nutre», al regularlos y controlarlos»[25], lo que no parece poca cosa respecto a sus colegas de época.

22 Como afirma Domènech sobre el ambiente europeo de la revolución francesa y posrevolucionario, en un ensayo llamado a convertirse en un clásico del pensamiento político español: «Aquella burguesía, la de 1789, estaba más dispuesta [..] a «fraternizar» con el pueblo bajo que la nueva burguesía industrial de mediados del siglo XIX. *Todavía en 1830, no se apreciaban en el dêmos fracturas patentes, manifiestamente irreparables*, y la nueva sociedad civil posrevolucionaria, con todo y a pesar de todo, se ofrecía aún a la vista de algunos en la Europa continental como *hogar de posible confraternización democrática, como un espacio en el que podían allanarse, si no todas, muchas barreras de clase* [los subrayados son míos]; 1848 puso fin a esas ilusiones republicanas en Europa» (DOMÈNECH, A., *El eclipse de la fraternidad: una revisión republicana de la tradición socialista*, Ed. Akal, Madrid, 2019, p. 126). Será en este tan concreto ambiente, el de 1821, en el que Hegel escribirá sus *Principios*. Y, por el contrario, será en el posterior a la caída de 1848 en el que Marx hará lo propio, desarrollando la gran parte sustancial de su teoría crítica y proyecto revolucionario, que, no obstante, no tendrá -queda para otra ocasión discutir si por desgracia o por fortuna- la sistematicidad de la de Hegel. Quizás este apunte histórico pueda ser útil a la hora de trazar ciertas analogías y comparaciones entre ambos.

23 Y es que, como señala Marcuse: «En su raíz, la Filosofía del Derecho tiene un enfoque materialista. Hegel expone párrafo tras párrafo la infraestructura económica y social de sus conceptos filosóficos. Es verdad que deriva todas las realidades económicas y sociales de la idea, pero la idea está concebida en función de estas realidades y está en todo momento signada por ellas» (MARCUSE, H., *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1994, p. 183).

24 SCHMITT, C., *Hegel y Marx (Conferencia radical, 1931)*, disponible en: https://nochedelmundo.wordpress.com/2017/02/27/hegel-y-marx-por-carl-schmitt/amp/

25 DUQUE, F., *Historia de la Filosofía moderna*, op. cit., p. 485.

Clarificada esta cuestión, puede comprenderse mejor el hecho de que, para Hegel, sea entonces sólo a través de la inserción de los individuos en estas clases como pueda conquistarse la efectiva realidad y objetividad ética, de tal forma que sólo así alcance el hombre su sustancialidad, dado que, para él, al fin y al cabo, «un hombre sin clase es una mera persona privada y no está en una universalidad real» (§207, Obs. y Agr.)[26]. De esta manera, tal desarrollo lleva entonces necesariamente a afirmar que dicho sistema, dicha sociedad civil dividida en clases, contiene ya en y por sí la *universalidad de la libertad* (aunque sólo sea de manera abstracta) como *derecho de propiedad*, que alcanza realidad efectiva con su protección por parte de la administración de justicia (§208)[27], segundo momento de la sociedad civil. Y es que «es a causa del sistema de la particularidad que el derecho deviene exteriormente necesario como protección de la particularidad» (§209, Agr.)[28]. Este derecho alcanza su existencia objetiva y determinación verdadera en la ley, que tiene que plasmarse sistemática y positivamente y acompañarse de ciertas formalidades e instrumentos como los contratos que hacen pasar «la existencia inmediata y abstracta de mi derecho individual» (pensando ante todo en el de propiedad) en una «existencia en el saber y en la voluntad universales y existentes» (§217)[29].

En este sentido, con la administración de la justicia, la idea, perdida en la particularidad de la sociedad civil, retorna así a su concepto: «a la unidad de la universalidad existente en sí con la particularidad subjetiva» (§229). Pero dicha realización de la unidad necesita, para realizarse, el de la policía y la corporación, las cuales conforman el tercer y último momento de la sociedad civil[30]. Estas vendrían a atender el bienestar de los individuos, su particularidad, dado que pese a que la justicia (que anula la lesión de la propiedad y la personalidad, es decir, que asegura la persona y la propiedad libre) es muy importante para la sociedad civil, para Hegel será también esencial que «se asegure la subsistencia y el bienestar del individuo, esto es, que el bienestar particular sea tratado como derecho y realizado» (§230)[31]. Y tal inquietud le lleva precisamente a abordar la cuestión de cómo pueden

26 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho…*, op. cit., p. 280.

27 Ibid., p. 281.

28 Ídem.

29 Ibid., p. 290.

30 Ibid., p. 301. Y es que como afirma Eduardo Álvarez respecto a lo esencial de este punto en su filosofía política: «Hegel nos dice que es de la mayor importancia no confundir la verdadera universalidad con la mera comunidad: el concepto entendido como mera reunión de notas comunes que hace abstracción de lo particular sí justifica que se lo considere frío y muerto; pero, como totalidad concreta, el concepto pretende ser el poder de lo universal que se particulariza a sí mismo. Con la ayuda de esta categoría hay que concebir la vida (contra el vitalismo irracionalista), pero no sólo la vida orgánica, sino también la vida espiritual, como por ejemplo la que se manifiesta en la sociedad y en el Estado» (ÁLVAREZ, E., *El saber del hombre: Una introducción al pensamiento de Hegel*, Ed. Trotta, Madrid, 2001, p.111).

31 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 302.

conciliarse los «diversos intereses» de las distintas clases que, como ya dijimos: «pueden entrar en conflicto entre sí», es decir, le lleva a tratar la lucha de clases.

Analizando lo que en su época comenzará a llamarse ya «el problema social», que con el desarrollo del capitalismo a lo largo del siglo XIX se convertirá sin duda en «el problema», sostendrá Hegel que, a través del estado, será necesaria establecer una *regulación consciente* que permita conciliar estos intereses diversos en posible pugna, cuyo fundamento último se encuentra en que «frente a la libertad de la industria y el comercio en la sociedad civil, el otro extremo está dado por la provisión y reglamentación del trabajo de todos por medio de instituciones públicas» (§236 y Obs.)[32]. Como puede apreciarse sin demasiada complejidad, en este punto está Hegel anticipando de forma magistral el famoso *conflicto trabajo-capital* que luego Marx convertirá en punto central de su teoría social. Su objetivo, sin embargo, no es –y ya hemos señalado por qué creemos que no podría serlo– el de *superar dicho conflicto*, sino el de *neutralizarlo*, es decir, el de hacerlo lo más llevadero posible para todos los integrantes de la sociedad civil, dado que pese a que el individuo «tiene derecho a ganarse el pan de esta u otra manera [..] por otra parte, el público también tiene el derecho de reclamar que lo necesario sea producido del modo conveniente. Se deben satisfacer ambos aspectos, y la libertad de comercio no debe llevar a poner en peligro el bien general» (§236, Agr.)[33].

32 Ibid., p. 304. Sociedad civil a la que, por cierto, no dudará Hegel en llamar *familia universal* (§239, p. 306). Porque, cabe recordarlo, Hegel está educado en la tradición revolucionaria democrática-fraternal iniciada en la Revolución Francesa. Y, como recuerda Michelet, el gran historiador de esta, en este sentido «aquella burguesía, imbuida de Voltaire y de Rousseau, era más amiga de la humanidad, más desinteresada y generosa que la que ha hecho el industrialismo» (MICHELET, J., *Histoire de la Révolution Française* [vol. I], Robert Laffont, París, 1979, p. 346). Ello puede darnos otra pista más de por qué Hegel puede todavía pensar que el problema de una sociedad compuesta por clases con intereses en conflicto puede solventarse sin tener que superarse: en el ambiente revolucionario-fraternal de la época era este un lugar común. Será sólo después, con el traslado del cariz revolucionario del movimiento democrático al movimiento comunista, cuando tal lugar saltará por los aires. Así, como dirá Marx en 1850: «la palabra que correspondía a esta imaginaria abolición de las relaciones de clase era la *fraternité*, la confraternización y la fraternidad universales. Esta idílica abstracción de los antagonismos de clase, esta conciliación sentimental de los intereses de clase contradictorios, esto de elevarse en alas de la fantasía por encima de la lucha de clases, esta *fraternité* fue, de hecho, la consigna de la revolución de Febrero» (MARX, K., *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2015, p. 56). En esa concreta *fraternité* parecía confiar y moverse aún Hegel.

33 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*…, op. cit., p. 305. Resulta curioso comprobar, y tiene todo el sentido lógico a la luz de su sistema, cómo por todo lo dicho no podrá Hegel sino postular la economía política como la ciencia que tiene su comienzo en el intento de entendimiento, esto es, en la «esfera del factor de conciliación» (§189, p. 267). Esta conciliación sólo es posible debido a que ambos polos se entienden «*enfrentados*» en el sentido de representar intereses distintos. El descubrimiento de que tales intereses, tales polos, no son sólo diversos, sino que son antagónicos e irreconciliables, es decir, que no se pueden satisfacer a la vez, representa entonces precisamente el paso de la *economía política* (como ciencia del entendimiento entre clases) a la *crítica de la economía política* (como ciencia de la revolución y la superación de la escisión en clases).

Aquí se observa el modo como Hegel llega a una de las partes más brillantes de su exposición, en la que pese a no poder apreciarla aun *completamente* (insistimos, en cuyo caso no tendría otra opción lógica que tratar de superarla) parece entrever la contradicción básica que atravesará a todas las sociedades burguesas basadas en el modo de producción capitalista. Si bien, por un lado, «con la universalización de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesidades y del modo en que se preparan y producen los medios para satisfacerla, acrecienta la acumulación de riquezas», por otro lado «se acrecienta también la singularización y limitación del trabajo particular, y con ello la dependencia y miseria de la clase ligada a ese trabajo» (§243)[34]. Y debido a este conflicto, pues, anticipa Hegel el surgimiento de una plebe, propensa como ningún otro grupo a una «íntima indignación contra los ricos, la sociedad, el gobierno» que, para más inri, «toma aversión al trabajo» (§244, Agr.)[35].

El intento de evitar el surgimiento de esta plebe, por una cuestión ética, pero sobre todo por la potencialidad revolucionaria que ésta parece contener en su seno (la cual podría poner en peligro toda la organización política estatal), será por tanto el objetivo de todo estado, que deberá por ello estar pendiente de la cuestión social, esto es, de tratar de garantizar el bienestar de todos sus miembros. Objetivo, no obstante, ciertamente complejo, dado que Hegel parece ya reconocer el surgimiento de esa intrínseca contradicción que atravesará la sociedad civil (burguesa), por la que, pese a toda la inmensa riqueza producida por ella, «no es suficientemente rica, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe» (§245)[36]. No es complicado imaginarse a cierto revolucionario renano vislumbrando en estos parágrafos al incipiente proletariado industrial de la época. Así, como afirma Frank Ruda, Hegel parece percibir ya esta cuestión como un problema de gran relevancia social, el cual, sin embargo, es incapaz de asumir y tratar de solventar (ya que, como sabemos, tras estas breves pinceladas abandonará en sus *Principios* esta cuestión). Por ello, será precisamente la cuestión de la plebe, como problema respecto al cual la filosofía política hegeliana falla, la que constituirá el punto de partida de la transición de Marx respecto a Hegel, transición materializada precisamente en el paso del concepto de «plebe» al de «proletariado»[37].

34 Ibid., p. 308.

35 Ibid., p. 309.

36 Ibid., p. 310.

37 RUDA, F., *Hegel's Rabble: An investigation into Hegel's Philosophy of Right*, Continuum Studies in Philosophy, London, 2011, pp. 24 y 25. Hemos podido discutir este extremo con Félix Duque, para el cual, en una visión sumamente interesante y que creemos oportuna incorporar, esta lectura de Ruda no es convincente, pues la *plebe*, en todo caso, correspondería al *lumpenproletariado* marxiano, *clase sin clase* para el Marx del Manifiesto, mientras que el *proletariado*, en tanto que postulado por éste como *clase universal*, podría equivaler en todo caso al *funcionariado*

Con todo lo dicho parece evidente por qué el paso adelante de Marx respecto a Hegel tiene entonces que realizarse necesariamente de forma total, llevándose hasta sus últimas consecuencias. Pues una vez que el renano niega que la división (para él escisión) de la sociedad en clases sea natural, sino que, muy al contrario, se trata de un vicio de largo alcance capaz de corregirse, la inversión del esquema hegeliano de la sociedad civil (y, por ende, del estado) no puede sino ser completa: en dicho caso la sustancialidad del hombre y la universalidad de la libertad sólo pueden llegar precisamente con la superación de la sociedad de clases escindida, que tiene además como presupuesto tanto la abolición de la propiedad privada de los medios de producción como la superación del estado (el salto hacia adelante del sistema del que hablamos antes), lógicamente incapaz de conciliar o cohesionar intereses de clases que se ven –ya sí– como antagónicos y, por tanto, responsables de producir ese «exceso» inasumible que constituye la plebe, el proletariado, que será precisamente para Marx la piedra de toque para superar la escisión[38].

Pues bien, tras estas observaciones y llegando ya al final de este apartado, es recalcable que para Hegel esta *previsión del poder de policía*, esta acción consciente y reguladora del estado a través de diversas *políticas públicas* destinadas a garantizar el bienestar de los miembros de la sociedad civil, «realiza y conserva lo universal que está contenido en la particularidad» (§249)[39]. Ahora bien, como de acuerdo con la idea la particularidad toma a este universal como fin, «lo ético vuelve como algo inmanente a la sociedad civil. Esta es la función de la corporación» (§249)[40]. La corporación, encargada así de contribuir al bienestar de sus miembros, se convierte entonces en una *segunda familia*, en la «segunda

en Hegel, al que otorgaría ese mismo carácter universal. En nuestro caso, no obstante, seguimos viendo sumamente interesante la tesis de Ruda, no sólo por su potencial analítico, sino sobre todo por el potencial político-revolucionario de dicha tesis.

38 Pero, como tan acertadamente señala Schmitt en un pequeño texto tan sorprendente como acertado, dicha piedra de toque, dicha particularidad, no podría haber emergido sino tras Hegel, pues sólo «con el poder de una lógica específicamente hegeliana», de una filosofía para la cual «todo conocimiento histórico verdadero es conocimiento del presente», necesariamente centrada por ello en la realidad política concreta actual, tuvo Marx «que aventurarse en la economía y captar lo económico, porque en el proceso dialéctico del devenir político concreto, el Estado –que todavía parecía tener el monopolio de lo político–, era víctima del engaño de la idea, pues las sustancias activas de lo político estaban ahora situadas en una sociedad industrial aparentemente apolítica y económicamente determinada». Así, la evidencia marxista del proletariado como «única clase remanente en la sociedad industrial que puede convertirse en el portador activo de un desarrollo histórico posterior y lograr la nueva condición de una humanidad sin clases, [..] la garantía inherente característica de la corrección de esta afirmación marxista, es, en su estructura, completamente hegeliana, y sólo puede ser entendida en términos hegelianos. Sin la dialéctica de una construcción hegeliana de la historia, no sería evidente por qué, después de toda experiencia histórica previa, esta nueva clase no podría dejarse atrapar por el inmenso poder y riqueza del mundo capitalista» (SCHMITT, C., *Hegel y Marx*..., op. cit.).

39 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*..., op. cit., p. 312.

40 Ídem.

raíz ética del estado, hundida en la sociedad civil», de tal forma que reúne todos los momentos escindidos en la sociedad civil «en la particularidad reflejada sobre sí de las necesidades y goces y en la universalidad jurídica abstracta; con esta unión el bienestar particular se realiza como derecho» (§252 y 255)[41].

La sociedad civil termina entonces por presentarse en Hegel como momento intermedio entre la familia y el estado, al cual se pasa a través de la corporación, la que a su vez retoma la universalidad, pero cuya finalidad limitada y finita tiene sin embargo «su verdad [..] en la finalidad universal en y por sí y en su absoluta realidad», por lo que «la esfera de la sociedad civil pasa así al estado» (§256)[42], momento culmen del desarrollo de la eticidad. Así, es precisamente en la búsqueda del aseguramiento de sus necesidades, verdadero fin de la sociedad civil, cuando esta se otorgará una constitución jurídica capaz de servir como medio para la seguridad de las personas y la propiedad y se dotará de un orden y una estructura exterior que consiga conciliar los intereses particulares y los comunes. Y la combinación de ambos elementos será precisamente lo que conformará el estado. Ahora bien, cabe señalar para terminar que, pese a que la sociedad civil parece presentarse como un momento anterior al estado, Hegel, no obstante, afirmará que la formación de la sociedad civil es posterior a la de éste, al cual presupone y «necesita tener ante sí como algo independiente para existir» (§182, Agr.)[43]. En este sentido, es interesante comprobar cómo Hegel, para cerrar su apartado, no postula un tránsito de la sociedad civil al estado a la manera en la que lo hizo en el tránsito de la familia a la sociedad civil, como una especie de disolución de la primera en la segunda, sino que precisamente acaba afirmando que «el estado es lo primero, dentro del cual la familia se desarrolla en sociedad civil, y es la idea misma del estado la que se separa en estos dos momentos» (§256, Obs.)[44].

41 Ibid., p. 314-316. Nótese que, tras la defensa de Hegel en el apartado de la administración de justicia de la sistematicidad y positividad de las leyes, anticipadora de los grandes principios de los actuales estados de derecho, está ahora Hegel postulando en esta parte de su obra muchos de los fundamentos en los que se basará la consolidación de los modernos estados de bienestar, vislumbrando el conflicto social, el conflicto trabajo-capital, al que estos tendrán que hacer frente y por el cual surgirán. Nada mal para una obra en la que se supone que solo estamos ante un mero apologeta del reaccionario estado prusiano…

42 Ibid., op. cit., p. 316.

43 Ibid., op. cit., p. 260.

44 Ibid., op. cit., p. 317. Al respecto de este punto son más que interesantes muchas de las apreciaciones del joven Marx de la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Así, si bien parte este de una premisa errónea, pues afirma: «Que el Estado es, con respecto a la familia y a la sociedad civil, una «necesidad externa» iba ya implícito, en parte, en la categoría de la «transición» y, en parte, en su relación consciente» (lo que sabemos ya que es falso, pues Hegel no postula este avance en términos de transición), creemos que acierta, sin embargo, al señalar «*la antinomia no resuelta*» que plantea Hegel al presentar el estado a la vez como necesidad externa y como fin inmanente, postulando familia y sociedad civil en un caso en una relación de dependencia y subordinación y en otra de armoniosa identidad interna (MARX, K., *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1982, p. 319-324). Pero se trata, además, de

4. El estado hegeliano: el «reconocimiento universal de las partes en la totalidad social» en disputa

Con una sustancia ética que ha conquistado su forma infinita a través del desarrollo de la sociedad civil, llegamos a un momento del sistema hegeliano en el que «el espíritu es objetivo y real como totalidad orgánica» (§256, Obs.)[45]. Esta *totalidad orgánica* no es otra que el estado, que constituye así para Hegel la «realidad efectiva de la idea ética», «realidad de la voluntad sustancial», «lo racional en y por sí», «totalidad ética» donde se produce «la realización de la libertad» (§257, 258 y Obs.)[46]. Dicha conversión en realidad efectiva se producirá porque, para Hegel, es en la eticidad, cuyo momento culmen es el estado, donde la libertad pasaría de su mero «estar ahí» del derecho a formar una verdadera «segunda naturaleza», superior incluso a la primera, la naturaleza física[47].

En este sentido, toda la primera parte de la exposición hegeliana del estado se presenta como un elaboradísimo estudio del juego y tensión entre particularidad y universalidad, entre intereses particulares e interés general, entre voluntad individual y voluntad común. Y es que Hegel, espectador preferente de ese momento histórico en el que parece que comienza a consolidarse el modo de producción capitalista y, consiguientemente, la sociedad burguesa, parece intuir ya que este será el problema que acabará desgarrando dicho mundo. Esta aproximación se lleva a cabo, sin embargo, con una premisa bien clara: el estado, como unidad sustancial portadora en su seno de los intereses del todo, «tiene un derecho superior al individuo, cuyo supremo deber es ser miembro

---

una cuestión de suma relevancia porque, como afirma Abensour, es precisamente desde aquí desde donde Marx «invocando las circunstancias –arbitrarias– en que se efectúan las mediaciones, practica la inversión: el Estado no es el sujeto que se pone a sí mismo y se fenomenaliza en la sociedad civil y en la familia», de tal forma que «sustituyendo el esquema invertido y mistificador de Hegel [..] por las relaciones reales, Marx escribe las fórmulas bien conocidas que sitúan al Estado en la dependencia de las esferas de donde emerge» (ABENSOUR, M., *La democracia contra el Estado*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 1998, p. 60). En todo caso, se trata de un punto de gran complejidad, pues lo que Hegel parece estar haciendo en sus *Principios* es describir el modo en el que la conciencia filosófica va alcanzando en su desarrollo dialéctico especulativo las distintas partes que conforman el espíritu objetivo, de tal forma que la presentación de dichas partes al modo de un desarrollo temporal o sucesión cronológica no sería del todo correcta (por mucho que, como hemos visto, el propio Hegel afirme explícitamente que «el estado es lo primero, dentro del cual la familia se desarrolla en sociedad civil» [§256, Obs.]).

45 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 317.

46 Ibid., p. 318 y 319. Pese a las grandilocuentes palabras con las que Hegel presenta al estado, hay que señalar que, frente a la sociedad civil como momento abstracto de la realidad de la idea, apariencia exterior que solo es «totalidad relativa y necesidad interior», el avance lógico hegeliano hacia el estado sólo puede presentar a este ya así (por cierto, categoría esta de «totalidad» que, como supieron ver algunas de las mejores mentes de la tradición marxista, que *curiosamente* también fueron grandes hegelianos, constituye una categoría esencial para toda teoría que quiera tener una verdadera perspectiva revolucionaria).

47 DUQUE, F., *Historia de la Filosofía Moderna*, op. cit., p. 811.

del estado» (§258)[48]. Ahora bien, como *lo racional en sí y por sí*, y dado que la racionalidad consiste en «la unidad y compenetración de la universalidad y la individualidad» (§258, Obs.)[49], el estado debe asegurar también esa libertad individual y voluntad particular de cada individuo.

De esta manera, Hegel comienza su exposición abordando primero la idea del estado, respecto a la que tiene palabras tan grandilocuentes como las que hemos señalado hace un momento, para pasar luego a analizar su realidad inmediata, es decir, el *estado como organismo político*, como *estructura históricamente determinada*. Así, como explícitamente afirmará: «Para concebir la idea del estado no es necesario observar estados e instituciones determinados, sino considerar la idea misma, ese Dios real» (§258, Agr.)[50]. Pese a lo extraño que esto pueda parecer, sólo a partir de esta premisa puede comprenderse que sus grandes palabras para con el estado no son en absoluto ningún tipo de apología a ningún tipo de estado –como el prusiano–. Porque Hegel no estudia ningún estado concreto ni quiere postular un modelo de estado ideal que sirva «como modelo de construcción y a la vez criterio externo para medir el valor y sentido de los Estados realmente existentes»[51]. Muy al contrario, Hegel quiere comprender cuáles son las condiciones de posibilidad e inteligibilidad de cualquier estado en cuanto tal, dado que *su interés no está en lo existente, sino en su actualidad*[52]. Así, igual que para Hegel el pan sólo es pan cuando es comido por el hombre, el estado solo es estado si cumple dichas condiciones de posibilidad, que básicamente exigirían su capacidad de expresar la libertad y el reconocimiento universal de las partes en la totalidad social, es decir, de conciliar lo particular y lo universal[53].

48 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 318.

49 Ibid., p. 319.

50 Ibid., p. 324.

51 DUQUE, F., *Historia de la Filosofía Moderna*, op. cit., p. 820.

52 Véase PIPPIN, B. R., *Hegel's realm of shadows*, 2018, The University of Chicago Press, Chicago, p. 54-55 y 62. Agradezco a mi compañero Alejandro Fernández su insistencia en esta cuestión durante nuestra aproximación al tema.

53 Aproximación hegeliana a la realidad que resulta ciertamente problemática por lo que de teleología parece incorporar, lo cual parece hacerla pasar por alto que los propios fines a los que un objeto o estructura estarían *llamados a satisfacer* vendrían determinados ya por nuestra propia conciencia (colectiva e histórica), determinada a su vez por la totalidad social en la que vivimos y pensamos, la cual, como señalará Marx, está totalmente influida por la propia lucha de clases, en tanto que pugna por consolidar formas de entender la realidad que sean útiles para satisfacer los intereses de una clase u otra. Así, coincidiendo aquí sí con el joven Marx de la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*: «Se parte de la idea abstracta, cuyo desarrollo en el Estado es la constitución política. No se trata, por tanto, de la idea política, sino de la idea abstracta en el elemento político. Al decir que «este organismo (es decir, el Estado, la constitución política) es el desarrollo de la idea en sus diferencias», etc., aún no sé nada de la idea específica de la constitución política» (MARX, K., *Escritos de juventud*, op. cit., p. 326). Y, con ello, acusará Marx a Hegel de olvidar la política, ya que el movimiento del pensamiento hegeliano correspondería a un esquema lógico (el de las relaciones de la Idea y de sus momentos) alejado de

De esta forma, pasando ya a la esfera de la realidad inmediata del estado, inseparable de su idea, dado que «el Estado ha de corresponder a la Idea lógica [porque] no es pues ni un Estado concreto, existente, ni un Estado ideal, sino... la Idea del Estado»[54], la sustancia del estado se hunde hacia dentro como constitución y derecho político interno y hacia fuera como derecho internacional (§259)[55]. Así, en referencia al ámbito interno, la esencia del estado moderno no puede ser entonces otra que la de tratar de lograr la conciliación y vinculación entre los intereses particulares, «la plena libertad de la particularidad», y lo universal. Esta vinculación será precisamente lo que Hegel denominará *libertad concreta*, aquella que el estado viene a convertir en realidad efectiva (§260 y Agr.)[56]. Y con ello, el estado, como momento más elevado del espíritu objetivo, constituiría y vendría a realizar la absoluta compenetración de todos los intereses y fines particulares del espíritu subjetivo (mirando, por así decir, enciclopédicamente «hacia abajo») y de la universalidad de la voluntad, orientada a la absoluta transparencia del espíritu consigo (si miramos «hacia arriba»)[57].

toda inserción en el elemento político y de toda confrontación con sus determinaciones, por lo que Hegel estaría olvidando la esencia de lo político y de cada poder en particular, determinados por la naturaleza del concepto y no por su naturaleza propia, no pensando así el estado sino a partir de determinaciones lógico-*metafísicas* (ABENSOUR, M., *La democracia contra el Estado*, op. cit., p. 66). «De este modo», sentencia Marx, «la crítica verdaderamente filosófica de la constitución actual del Estado no se limita a poner de manifiesto la existencia de contradicciones, sino que las explica, trata de comprender su génesis y su necesidad, las toma en su propia significación. Ahora bien, esta comprensión no consiste, como piensa Hegel, en reconocer por todas partes las determinaciones del concepto lógico, sino en comprender la lógica específica del concepto específico» (MARX, K., *Escritos de juventud*, op. cit., p. 403). No obstante, señala Ruiz Sanjuán que, en este punto, mientras que la crítica feuerbachiana se limita básicamente a objetar a Hegel que ignora la realidad sensible, Marx parece comprender que este modo de plantear la cuestión no alcanza a la filosofía hegeliana, la cual no prescinde de lo sensible, sino que lo comprende dialécticamente, poniendo la esencia de la realidad sensible no en ella misma, sino en su otro, en el pensamiento. De esta forma la crítica de Marx iría dirigida a dicha inversión en la expresión de la realidad, por la cual queda suprimida la verdad de lo sensible, de lo material, que es transferida a su opuesto, al concepto, su verdadero fundamento. Así, a diferencia de Feuerbach, la crítica de Marx a Hegel versaría sobre lo insuficiente y erróneo del papel de la mediación en el último, no en la ausencia de una verdadera inmediatez en este (RUIZ SANJUÁN, C., *Historia y sistema en Marx*, Siglo XXI, Madrid, 2019, p. 36). Y es que como afirma Lukács, y para terminar ya con esta cuestión que tanto interés me ha despertado en el estudio de Hegel: «La incapacidad de penetrar en el objeto mismo cobra entonces, como expresión intelectual, la idea de unas fuerzas motoras trascendentes que construyen y configuran de una manera mitológica la realidad, la relación entre los objetos, nuestras relaciones con ellos, su transformación en el proceso histórico. Al descubrir Marx y Engels "la producción y la reproducción de la vida como el momento en última instancia determinante de la historia", han conseguido finalmente la posibilidad y la perspectiva adecuada para romper con toda mitología» (LUKÁCS, G., *Historia y consciencia de clase*, op. cit., p. 78).

54 DUQUE, F., *Historia de la Filosofía Moderna*, op. cit., p. 831.

55 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 324.

56 Ibid., p. 325 y 326.

57 DUQUE, F., *Historia de la Filosofía Moderna*, op. cit., p. 833.

Ahora bien, cabe aclarar que Hegel afirma que dicha vinculación entre lo universal y la *plena libertad de la particularidad* «es» o «está» en la esencia del estado moderno (§260, Agr.)[58], de tal forma que el estado parece no postularse como el encargado de crear la situación en la que dicha vinculación se produzca –pudiendo existir otra situación alternativa en la que tal vinculación pudiera no hacerlo–, sino que más bien parece mostrar que lo universal y lo particular están ya *necesariamente vinculados en sí y por sí*. En este sentido, el estado queda planteado como una *necesidad exterior* (§261)[59], porque el bienestar de los individuos y el cumplimiento de sus intereses individuales, la *plena libertad de la particularidad* solo puede darse en su seno. Y, precisamente al darse, produciría esa cohesión y convivencia general, es decir, las bases de dicho estado, con lo que ambos polos se determinarían y contendrían así mutuamente, con la consecuencia lógica de que el hombre, como máximo exponente de lo particular, solo existiría en el estado, en cuanto representante de lo universal.

Pues bien, una vez aclarado que esta vinculación entre lo universal y lo particular no es, por tanto, una creación artificial que le corresponda concebir al estado, sino que puede entenderse como su propio presupuesto, su propia esencia[60], debe señalarse, no obstante, que, pese a no ser una creación artificial, sí que necesitaría asegurarse. Y en este momento, como afirma Félix Duque: «El sólido «vínculo» aquí reclamado puede decirse con una palabra: institucionalización»[61]. Será entonces la institucionalización, elemento fundamental de los grandes estados de derecho, la encargada de garantizar y materializar en derechos concretos estas voluntades particulares, los intereses privados de los ciudadanos que transparecen en la voluntad absoluta que el estado exterioriza, de tal forma que ambos polos sólo pueden darse el uno con el otro al mismo tiempo: «Estas instituciones constituyen la Constitución, es decir, en lo particular, la racionalidad desarrollada y realizada» (§265)[62]. Y, con todo ello,

58 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 326.

59 Ídem.

60 Y es sorprendente comprobar que Hegel, con la genial sistematicidad que le distingue, consigue vincular lo particular a lo universal incidiendo a la vez en las dos esferas que configurarían dicha particularidad: tanto el polo subjetivo, «la plena libertad», como el polo objetivo, «el bienestar», de tal forma que ambos quedan indisolublemente unidos a su realización en el estado, lo que refuerza su posición de necesidad exterior, en orden de que no se produzca ninguna grieta en la que dicha vinculación pueda quebrarse.

61 DUQUE, F., *Historia de la Filosofía Moderna*, op. cit., p. 826.

62 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 331. Como puede observarse, la idea del estado no puede entonces separarse de su realidad inmediata, como han pretendido algunos autores como Pelczynski, que, para tratar de superar esta tensión, han querido establecer una especie de dualidad en torno a la categoría del estado en Hegel, que separaría el estado, así sin más, como representante de la idea de estado, del estado político, como representante de las estructuras políticas determinadas que Hegel analiza bajo el subtítulo de «derecho político interno» (en: *Estudios sobre la «filosofía del Derecho» de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 262-266). A mi juicio, tal metodología de aproximación al estado

inserto en la tradición liberal, pero alejándose del liberalismo atomista e individualista predominante, Hegel parece postular una especie de *liberalismo orgánico* esencial para garantizar su anhelado orden[63].

Entonces, además de todo lo dicho en referencia a la realidad inmediata del ámbito interno del estado, y en parte debido a ello, Hegel se ve obligado a situar a la cabeza de dicho estado a alguien que posea «su individualidad en virtud de su existencia natural y no en virtud de su existencia social, que sea lo que es por naturaleza y no por los mecanismos sociales»[64]. Ese alguien es el monarca, el cual reúne «los diferentes poderes [legislativo y ejecutivo, que han de estar separados] en una unidad individual, que es por lo tanto la culminación y el comienzo del todo» (§273)[65]. La monarquía constitucional, al estilo del Reino Unido, verdadero modelo en el que Hegel parece tener sus ojos puestos, se presenta, así, como «la obra del mundo moderno, en el cual la idea sustancial ha alcanzado su forma infinita» y, por tanto, *el objeto de la historia universal general* (§273, Obs.)[66]. De este «poder del príncipe» deriva entonces la reflexión sobre la soberanía, en la cual converge todo el sistema político hegeliano, afirmándose primero hacia dentro –soberanía interior del estado respecto a la sociedad civil y el pueblo–, para hacerlo después hacia afuera –soberanía exterior del estado y derecho a la guerra– (§281, 321 y 334)[67]. Como indica Félix Duque, es precisamente respecto a la soberanía y el derecho político exterior cuando llegamos al «momento de máximo poderío y autosuficiencia por parte del Estado, ese «Leviatán» ahora astutamente virado por Hegel hacia el exterior y que no reconoce poder superior alguno sobre la tierra»[68].

Esta postulación absoluta del estado como ente supremo que no puede estar sujeto a norma más alta, este sobredimensionar su tarea histórica, lleva entonces a la apariencia de que «los Estados soberanos quedan fuera del mundo de la interdependencia civil; existen en un «estado natural»»[69]. No obstante, como

---

hegeliano, pese a las facilidades explicativas que trae consigo, desvirtúa por completo esta parte de su sistema, dado que no se trata dos momentos separables de este, cuyo análisis, por tanto, pueda diferenciarse, sino que esta realidad inmediata forma parte de la propia idea y esencia del estado, cuyas estructuras, devenidas históricamente, son examinadas a la luz de su curso lógico.

63 DUQUE, F., *Historia de la Filosofía Moderna*, op. cit., p. 827.

64 MARCUSE, H., *Razón y revolución…*, op. cit., p. 213.

65 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 353. Para la profundización en esta cuestión véase el texto de Bernard Bourgeois «El príncipe hegeliano», en: *Estudios sobre la «filosofía del Derecho» de Hegel*, op. cit., pp. 289-318.

66 Ibid., p. 354. Para profundizar en aquello que más parece interesar a Hegel de la forma política británica (y también de la francesa y alemana) léase su §544 de *la Enciclopedia*.

67 Ibid., p. 369, 406 y 417.

68 DUQUE, F., *Historia de la Filosofía Moderna*, op. cit., p. 840.

69 MARCUSE, H., *Razón y revolución…*, op. cit., p. 218. Naturalización del estado que tiene implicaciones políticas de primer orden, como rápidamente serán conscientes y señalarán los comunistas, sobre todo tras su divorcio en 1848 del movimiento democrático, de fuerte carácter estatalista.

sabemos, en Hegel el estado ha de responder aún a una instancia superior que, de hecho, funciona como cierre de cláusula de esta parte de su sistema: se trata del «*espíritu del mundo*», absoluto e incondicional, último momento del espíritu objetivo que afirma que el estado posee su verdadero contenido en la historia universal, «despliegue y realización del espíritu universal» (§340 y 342)[70]. Así, como explícitamente afirmará Hegel en uno de los primeros parágrafos sobre el estado:

> Los estados [..] son independientes unos de otros, y su relación solo puede ser por lo tanto exterior, por lo que tiene que haber por encima de ellos un tercer elemento que los una. Este elemento es el espíritu, que se da realidad en la historia universal y se constituye en juez absoluto de aquellos [..] El único juez absoluto que siempre hace valer sus fueros contra lo particular, es el espíritu en y por sí, que se expone en la historia del mundo como lo universal (§259, Agr.)[71].

Aunque, de nuevo, y en la senda de esa magnificación y naturalización del estado, su gran filosofía del derecho termina tratando del mundo germánico –último de los cuatro mundos histórico-universales– con un parágrafo en el que afirma que: «ha devenido objetiva la verdadera reconciliación, que despliega al estado como imagen y efectiva realidad de la razón; allí la autoconciencia encuentra la realidad de su saber y querer sustancial en un desarrollo orgánico» (§360)[72].

Pues bien, como hemos podido observar, toda la filosofía política esbozada por Hegel en sus *Principios de la Filosofía del Derecho*, especialmente a partir del abordaje de la sociedad civil y el estado, momentos en los que nosotros nos hemos centrado, constituyen un magnífico y complejísimo intento para tratar de *lograr el reconocimiento universal de las partes en la totalidad social*, condición de posibilidad para la libertad, es decir, de conciliar lo universal y lo particular en un mundo que empieza a dar muestras de que ese problema puede acabar por desgarrarlo. Hegel piensa que el estado es el organismo lógicamente llamado para llevar a cabo dicha tarea. Sin embargo, como hemos sostenido, creemos que dicha hipótesis parte del hecho de que Hegel está vislumbrando una *sustancia* (modo de producción capitalista) que aún no se ha desarrollado al completo, lo que no le permite ver su verdadera *forma* (sociedad escindida en clases con intereses antagónicos e irreconciliables).

Tal ausencia será entonces la que le permitirá entender que el estado puede llegar a ser capaz de cohesionar y conciliar dicha sociedad, lo que le convertiría, por tanto, en «realidad efectiva de la libertad concreta» (§260)[73]. Frente a

70 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 420.

71 Ibid., p. 325.

72 Ibid., p. 429.

73 Ibid., p. 325.

ello, sin embargo, como ya sostuvimos respecto a la sociedad civil, Marx aparece como solución de continuidad lógica y necesaria respecto a Hegel, porque es él quien, tras el desarrollo completo de dicha *sustancia*, puede ser ya consciente de su verdadera *forma*, que muestra además al estado como lógica e intrínsecamente incapaz de lograr el reconocimiento universal de las partes en la totalidad, es decir, de «realizar la libertad»[74]. Así, una vez mostrado que ningún estado existente puede lograr tal objetivo (recordemos, condición de posibilidad para el propio Hegel para hablar de un verdadero estado) bajo las relaciones de producción capitalistas, responsables de ese «exceso» que Hegel llamará plebe y Marx proletariado, exceso insalvable, inasumible e irreconciliable, la superación del estado, piedra de toque del marxismo, aparece como respuesta lógica y necesaria en tanto que superación de esa sociedad escindida y superación de dicho exceso, logrando la verdadera reconciliación entre universalidad y particularidad pretendida por Hegel.

5. Conclusiones

Como hemos podido comprobar a lo largo del trabajo, la aproximación hegeliana al estudio de la sociedad civil y el estado incorpora elementos críticos sumamente relevantes para su época. Así, en la exposición lógica de esta parte de su sistema, muy alejados de cualquier tipo de apología o justificación de ningún estado existente (y mucho menos del reaccionario estado prusiano, lugar común de los críticos a Hegel, entre los que se encontrará el joven Marx),

74 Tesis compartida por autores como Abazari en *Hegel's ontology of Power* o Robert Pippin en *Did Hegel comprehend its own time in thought?* Y es que, como afirma Pérez Soto en un artículo tan polémico como brillante, Hegel muestra como ningún otro que «la sociedad humana está atravesada por una conflictividad esencial, que proviene del orden más íntimo de lo real, y en que la libertad debe ser considerada como un espacio pleno de deseo y contraposición, y a la vez inseparable de las situaciones históricas y sociales que la enmarcan, y en que puede desenvolverse», con lo que da a la violencia un papel esencial (porque «la contradicción, que la anima, está arraigada en el orden mismo del Ser») y objetivo (porque «su realidad excede largamente a las voluntades individuales, y sólo puede ser contenida en un espacio social, a través de mecanismos que exceden también a las buenas o malas voluntades individuales»). Así, al no poder esta suprimirse, será el intento de lograr la mediación de dicha violencia, de lograr una sociedad en que la libertad no se destruya a sí misma, lo que llevará a Hegel a pensar lógicamente en el estado de derecho como solución. Pero, precisamente, será a partir de estos mismos fundamentos desde los que postulará también Marx la necesidad de superarlo, tras «la constatación de que el Estado de Derecho, que debería ser el espacio para negociar y mediar las diferencias, en realidad favorece sistemáticamente a la burguesía». Así, si bien «la enorme, la abismal diferencia entre el cálculo de Marx y el de Hegel queda establecida, sobre esta base común, en torno a la posibilidad de mediar socialmente la violencia», no obstante «lo que para Hegel es la garantía posible de una paz capaz de mediar la violencia esencial, para Marx no es sino *la institucionalización de esa misma violencia* apareciendo falsamente como paz» (PÉREZ SOTO, C., *Sobre la relación entre Hegel y Marx*, Revista Herramienta, disponible en: Sobre la relación entre Hegel y Marx (herramienta.com.ar).

pueden rastrearse elaboraciones cargadas de grandes potencialidades revolucionarias. Y es que Hegel postula que una verdadera sociedad, que es el sujeto libre de su propio progreso y reproducción, sólo puede ser concebida como una sociedad que materialice la libertad consciente. Será *precisamente la ausencia real y concreta de dicha libertad* dentro de la sociedad civil la que le habría negado a ésta el título de realización final de la razón, lo que le exigirá a Hegel el paso lógico al estado, que, por parecer ser ya capaz de conciliar particularidad y universalidad, es decir, de cohesionar los intereses individuales de los miembros de la sociedad civil y el interés general de la comunidad, es por ello «realidad efectiva de la libertad concreta»[75].

Será, no obstante, precisamente bajo estas premisas hegelianas, las de configurar un sujeto libre que conscientemente materialice su propia libertad y la de fraguar una comunidad donde se haga efectivo el reconocimiento universal de las partes en la totalidad, bajo las cuales la filosofía de Marx tomará el relevo[76]. En este sentido, Hegel señala el camino a través del estado para llevar a cabo tal tarea, pero *dicho camino se demuestra lógicamente incorrecto (incapaz)* para hacerlo, dado el desarrollo de la sustancia y la forma a la que ésta da lugar. Y, con todo ello, para Marx la conclusión lógica no podrá ser ya otra que:

> La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como un poder ciego [..] con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana[77].

El punto crucial será entonces que tal tarea solo podrá realizarse en una comunidad universal de productores libres y asociados en la que «el libre desarrollo

75 Y en este sentido, como afirma Schmitt: «la línea de desarrollo histórico-filosófica que Hegel construyó es completamente revolucionaria incluso en el sentido marxista, ya que es una línea de progreso en la conciencia de la libertad. Así, en el contexto de los siglos XVIII y XIX, cada una de estas tres palabras –progreso, conciencia, libertad– es un concepto revolucionario», por lo que lo decisivo desde el punto de vista de la filosofía hegeliana «es la dialéctica concreta del actual desarrollo político efectivo, el funcionamiento de un espíritu que está siempre presente, nunca meramente en el pasado, o simplemente en el futuro» (SCHMITT, C., *Hegel y Marx*..., op. cit.).

76 Porque no es casualidad que sea precisamente tras el exhaustivo estudio por parte de Marx de la filosofía del derecho de Hegel cuando avance este progresivamente de «una posición básicamente ilustrada, a partir de la cual considera que la transformación de la conciencia de los hombres puede dar lugar a la transformación de las relaciones sociales existentes, hasta una posición comunista, en la que se abandona dicha pretensión y se establece la necesidad de revolucionar en la práctica las condiciones materiales de vida de la sociedad», dado que, a partir de Hegel, Marx toma conciencia ya de que dicha «esfera política está configurada a partir de la sociedad civil, y que es aquí donde hay que buscar las causas de la enajenación del hombre de su esencia genérica» (RUIZ SANJUÁN, C., *Historia y sistema en Marx*, op. cit., p. 38).

77 MARX, K. y ENGELS, F., *El Capital, Libro III* (trad. León Mames), Siglo XXI Ed., Madrid, 2017, p. 933.

de la personalidad de cada uno sea condición para el libre desarrollo de la de todos»[78]. Y todo ello, claro está, implicará un *programa lógico* de superación de propiedad privada, familia y estado, reflejos de dicha escisión social, causas y a la vez consecuencias suyas, que solo tras su superación permitirán la *reconciliación de las partes respecto a la totalidad* y, por tanto, respecto de sí mismas: la reconciliación entre particularidad y universalidad. Y es que, como señalará Lukács, así nace la teoría crítica de Marx: «como continuación consecuente de aquello a lo que Hegel mismo había aspirado, pero sin conseguirlo concretamente», de tal forma que éste sí «realiza el programa de la filosofía de la historia de Hegel, aunque precisamente en una destrucción de la doctrina hegeliana»[79].

78 MARX, K. y ENGELS, F., *Manifiesto del Partido Comunista*, Fundación Investigaciones Marxistas, Madrid, 2013, p. 77.

79 LUKÁCS, G., *Historia y consciencia de clase*, op. cit., p. 77 y 78.

Bibliografía

ABENSOUR, M., *La democracia contra el Estado* (trad. Eduardo Rinesi), Ediciones Colihue, Buenos Aires, 1998 [1997].

ALVAREZ, E., *El saber del hombre: Una introducción al pensamiento de Hegel*, Editorial Trotta, Madrid, 2001.

ARAGÜÉS, R., *Introducción a la Lógica de Hegel*, Herder, Barcelona, 2021.

DOMÈNECH, A., *El eclipse de la fraternidad: una revisión republicana de la tradición socialista*, Madrid, Ediciones Akal, S. A., 2019 [2004].

DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna*: *la era de la crítica*, Ediciones Akal S.A., Madrid, 1998.

HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Ed., Valls Plana), Abada Editores, Madrid, 2017 [1817].

——, *Principios de la Filosofía del Derecho* (trad. Juan Luis Vermal), Edhasa, Barcelona, 1998 [1821].

LUKÁCS, M., *Historia y consciencia de clase - Vol. I* (trad. Manuel Sacristán), Ediciones Orbis, Barcelona, 1985 [1923].

MARCUSE, H., *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social* (trad. Julieta Fombona de Sucre), Ediciones Altaya, Barcelona, 1994 [1941].

MARX, K., *El Capital, Libro III* (trad. León Mames), Siglo XXI Ed., Madrid, 2017.

——, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2015.

——, *El Manifiesto del Partido Comunista*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 2013 [1848].

——, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1982.

MICHELET, J., *Histoire de la Révolution Française* [vol. I], Robert Laffont Ed., Paris, 1979.

PELCZYNSKI, Z. A., «La concepción hegeliana del Estado», *Estudios sobre la «filosofía del Derecho» de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

PEREZ SOTO, C., *Sobre la relación entre Hegel y Marx*, Revista Herramienta, disponible en: Sobre la relación entre Hegel y Marx (herramienta.com.ar).

PIPPIN, B. R., *Hegel's realm of shadows*, The University of Chicago Press, Chicago, 2018.

RUDA, F., *Hegel's Rabble: An investigation into Hegel's Philosophy of Right*, Continuum Studies in Philosophy, London, 2011.

RUIZ SANJUÁN, C., *Historia y sistema en Marx: hacia una teoría crítica del capitalismo*, Siglo XXI Editores, Madrid, 2019.

SCHMITT, C., *Hegel y Marx (Conferencia radical, 1931)*, disponible en: https://nochedelmundo.wordpress.com/2017/02/27/hegel-y-marx-por-carl-schmitt/amp/

artículos

Pobreza, plebe y caridad en la *Filosofía del Derecho* de Hegel

Poverty, Rabble and Charity in Hegel's *Philosophy of Right*

XABIER NAJARRO ECHANIZ
Universidad Autónoma de Madrid
https://doi.org/10.15366/antitesis2021.2.005

Recibido: 18/11/21
Aceptado: 8/12/21

Resumen: El presente artículo tiene como propósito ahondar en los conceptos de pobreza, plebe y caridad en la *Filosofía del Derecho* hegeliana. Para ello, primero son tratados el problema de la pobreza y el surgimiento de la plebe, así como sus posibles conexiones y diferencias. Tras esto, se presentan las diferentes vías que contempla Hegel para hacer frente a la pobreza, atendiendo después, en un apartado diferente, a una de ellas: la caridad. Por último, la conclusión recoge algunas consideraciones sobre lo expuesto en el texto.

Palabras clave: Pobreza, plebe, caridad, *Filosofía del Derecho*, Hegel.

Abstract: The aim of this article is to deepen into the concepts of poverty, rabble and charity in Hegel´s *Philosophy of Right*. To this end, the issue of poverty and the emergence of the rabble, as well as their probable similarities and differences are treated first. This is followed by a presentation of the ways Hegel envisages for dealing with poverty, and then, in a separate section, by one of them: charity. Finally, the conclusion contains some considerations on what has been presented on the text.

Keywords: Poverty, rabble, charity, *Philosophy of Right*, Hegel.

1. Pobreza y Plebe

Si bien la idea para este artículo vino originada por la lectura de §242 de la *Filosofía del Derecho* – razón por la que se le dedica un comentario en un pequeño apartado –[1], la lectura de este párrafo plantea otras cuestiones que, aun estando inevitablemente relacionadas con ella, van más allá de la caridad (¿a qué le hace frente la caridad? ¿existen otras vías, instituciones, con el mismo objetivo que ella?). De este modo, al preguntarse por el concepto de caridad en Hegel es adecuado prestar especial atención tanto al concepto de pobreza como a las demás vías que el autor contempló para paliarla. En otras palabras, la caridad no puede suponer el punto central del texto sino que es conveniente tratar también el concepto de pobreza y el resto de las vías que le hacen frente. De hecho, tratar estos temas recogidos en la *Filosofía del Derecho* hegeliana es pertinente porque son de suma actualidad: abordarlos puede ayudar a reflexionar acerca de su estado hoy en nuestras sociedades. Teniendo todo esto en cuenta, en este primer apartado será tratado el origen de la pobreza, para luego diferenciar la condición de pobre de la de plebe, incidiendo en esta última noción y sus tipos.

La sociedad civil moderna (*bürgerliche Gesellschaft*) hizo posible la realización del derecho como un principio universal: garantiza tanto los derechos negativos, relativos a la seguridad de la persona y de la propiedad, como los positivos, que garantizan la autorrealización personal de los individuos. La sociedad civil debe proteger a sus miembros y sus derechos, pero para garantizar estos derechos también existe una serie de obligaciones que han de cumplirse para con la colectividad. Además, surgen así los derechos políticos, articulados en el Estado para su seguridad, que hacen posible que los individuos puedan formular su vida en común[2]. En la sociedad civil el individuo persigue sus

1 Siempre que se hace referencia a un párrafo de Hegel en el trabajo se trata de uno perteneciente a esta obra: *Principios de la Filosofía del Derecho*.

2 BUCHWALTER, A., «La pobreza y la concepción hegeliana del derecho como eticidad reflexiva» en *Bajo Palabra*, II Época, n.º 10, 2015, pp. 31-44.

propios fines, pero al hacerlo entabla una relación de dependencia recíproca con el resto de los individuos, formando con ello lo que Hegel denomina «sistema de necesidades». No obstante, en la sociedad civil la contradicción entre particularidad y universalidad es insuperable, en ella se reproduce la lucha de «todos contra todos»[3], por lo que necesita de la coerción externa del Estado[4]. Pero, tal y como señala Olvera, «dentro de la sociedad civil hay una falla, una grieta, que, de no cerrarse, vaticina el desmoronamiento del edificio estatal… dicha grieta la encarna la pobreza generada en el naciente sistema capitalista»[5]. Esta falla que hace peligrar incluso al Estado, este grave problema, no le era ajeno a Hegel, es más, entendía que «la cuestión de cómo remediar la pobreza es un problema que mueve y atormenta a las sociedades modernas»[6], y podría decirse que también le atormentaba a él. Ahora bien, ¿cómo se produce este problema?

En §241, Hegel señala que «al igual que el arbitrio, también otras circunstancias casuales, físicas o que dependen de condiciones exteriores, pueden reducir a los individuos a la pobreza»[7]. Estas circunstancias, en cierta medida contingentes, vienen dadas por los propios mecanismos de la sociedad civil. En ella, los individuos buscan satisfacer sus necesidades, pero, al igual que estas, los medios para hacerlo difieren sustancialmente. En otras palabras, entra también en juego el «capital» entendido no sólo como el poder económico del individuo, sino también como su fuerza de trabajo, condicionando la posibilidad de participar en la riqueza general[8]. Habría que añadir que la creciente industrialización del momento también agravaba el problema. Entonces, el desarrollo económico hace que las desigualdades aumenten, de manera que algunos consiguen acumular riquezas y maximizar su beneficio a la par que existe toda una clase que no tiene garantizada la subsistencia autónoma, por sus propios medios, quedando así a merced de las fluctuaciones del mercado. En §243, Hegel explica claramente que, aunque con el correcto funcionamiento de la sociedad civil, aumenta la acumulación de riquezas:

3 En la observación de §289, Hegel dice así: «la sociedad civil es el campo de batalla del interés privado individual de todos contra todos». HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona, 1988, p. 375.

4 El joven Hegel lo expresaba de esta manera: «La necesidad y el trabajo, elevados a este nivel de universalidad, forman por sí mismos en el seno de un pueblo grande un gigantesco sistema de asociatividad y dependencia recíproca; una vida de lo muerto que se mueve en sí misma y que, en su movimiento, se vuelve de manera ciega y elemental de un lado para otro, como una bestia salvaje, que necesita de un permanente y severo dominio y domesticación». HEGEL, G. W. F., *La primera filosofía del espíritu: Jena 1803/1804*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2017, p. 113.

5 OLVERA GRANADOS, Z., «Violencia, poder y pobreza en Hegel», en *Philosophical Readings* XIII.1, 2021, pp. 77-85, aquí p. 81.

6 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit., p.375.

7 Ibid., p. 307.

8 MARCUSE, H., *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2017.

> por otro lado, se acrecienta también la *singularización* y *limitación* del trabajo particular, y con ello la *dependencia* y *miseria* de la clase ligada a ese trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, especialmente los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad civil[9].

Los individuos inmersos en la pobreza se encuentran desposeídos, no disfrutan de ninguna de las ventajas ni de los derechos que ofrece la sociedad civil. Ruda explica que tampoco se encuentran dentro de ninguno de los tres estamentos –el sustancial, que se corresponde a las sociedades agrícolas y cuyo producto es natural; el industrial, que media entre el producto natural y las necesidades de otros, formado por las clases fabril, artesanal y comercial; y, por último, el universal, formado por la burocracia que sirve a intereses generales y no particulares– que estructuran la sociedad civil. El simple hecho de pertenecer a una de estas clases hace que el individuo forme parte de la sociedad civil, pero el pobre, al no llevar a cabo ninguna de estas funciones, se encuentra fuera de ella. En consecuencia, el pobre constituye lo que Ruda ha denominado «*un-estate*»[10]. Sin embargo, a fin de entender mejor la figura del pobre, hay que advertir que la pobreza no es sinónimo de ausencia de trabajo. Como explica Hegel en la cita anterior, hay una clase ligada al trabajo que se ve afectada por la especialización y limitación del trabajo que produce la sociedad civil. Esto hace que su situación empeore, aumentando su dependencia y su miseria, pero sin que la vinculación a su trabajo desaparezca. Es decir, Hegel no descarta la posibilidad de que una persona pueda ser pobre aun trabajando, o lo que es lo mismo, contempla la existencia de un trabajador pobre.

Llegado este punto, es momento de preguntarse si los pobres, este «no-estamento» que se ve sometido, son lo mismo que la plebe (*Pöbel*). En §244, Hegel explica que el hecho de que un gran número de personas no pueda subsistir por sus medios y caiga en la pobreza, además de hacer que estas pierdan el sentimiento de lo jurídico, posibilita el surgimiento de una plebe. De aquí se podría deducir que la pobreza inevitablemente lleva a la creación de la plebe. Sin embargo, en la observación de ese mismo párrafo dice lo siguiente:

> La pobreza en sí no convierte a nadie en plebe; ésta aparece sólo con la disposición que se asocia a la pobreza, con la íntima indignación contra los ricos, la sociedad, el gobierno, etcétera. A ella se suma el hecho de que el hombre que está entregado a la contingencia se vuelve negligente y toma aversión al trabajo,

9 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 308. La cursiva es del autor. Todas las cursivas que aparecen en las citas directas a lo largo del texto son de su respectivo/a autor/a.

10 RUDA, F., *Hegel's rabble: an investigation into Hegel's Philosophy of right* with a preface by Slavoj Žižek, Continuum Studies in Philosophy, Continuum International Publishing Group, London, 2011, p. 13.

> tal como, por ejemplo, los *lazzaroni* en Nápoles. Así surge en la plebe el malestar por no tener el honor de ganarse la subsistencia con su trabajo y aspirar sin embargo a ella como un derecho. Contra la naturaleza ningún hombre puede afirmar un derecho, pero en una situación social la carencia adquiere inmediatamente la forma de una injusticia que le es cometida a esta o aquella clase[11].

La condición económica y social no sería suficiente para poder hablar de plebe. Es decir, el hecho de ser pobre no convierte a los individuos directamente en plebe. Lo que caracteriza a la plebe es entonces una «disposición indignada» con el estado de las cosas, pero para Hegel «esa indignación no *dignifica* al sujeto, pues no le reincorpora a la dinámica de la constitución política, sino que le reafirma en su identidad resentida»[12]. Esta mentalidad indignada –que tiene sin duda un marcado carácter político– no es más que el signo de que la plebe ha tomado consciencia de su estado: le son privados los derechos que formalmente le son reconocidos y ahora es consciente de ello. Pero esta toma de conciencia hace difícil que se pueda reintegrar en la sociedad que Hegel planteaba, ya que, dentro de la plebe surgen, razonablemente, sentimientos en contra de ella. La diferencia entre el individuo pobre y el miembro de la plebe radicaría, pues, en esta toma de conciencia, esta «íntima indignación». Con todo, tal y como señala Ruda, este acto de diferenciación surgiría de manera «contingente» puesto que está determinado por un «acto subjetivo»[13].

Por otro lado, y para finalizar con este primer apartado, cabe señalar que, aunque el estado de pobreza sería uno de los prerrequisitos para el surgimiento de la plebe, existe un tipo de plebe cuya condición social y económica es totalmente opuesta: la plebe rica. Esta también se opondría a la sociedad existente, pero por motivos muy diferentes. La plebe rica opone su poder económico ante los derechos e instituciones de la sociedad civil y del Estado –como los ya mencionados estamentos o las corporaciones, que serán explicadas más adelante–. Guiada por su egoísmo, ve en su poder económico la única soberanía y el único derecho, haciendo lo posible por eludir cualquier tipo de responsabilidad para con la comunidad. Dicho de otro modo, no acepta la reciprocidad e interdependencia implícita en la sociedad civil, lo que empeoraría aún más la situación de los pobres. La plebe rica pone su individualidad atomizada en el lugar del universal. Al no ser parte de la sociedad, busca el reconocimiento a través de una continua exteriorización de su fortuna, a través del lujo, para hacer gala de su poder[14].

11 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 309.

12 VELASCO ARIAS, G., ««Pueblo» y constitución política en el pensamiento hegeliano de la restauración», en *Pensamiento*, vol. 69, n.º 260, 2013, pp. 405-421, aquí p. 409.

13 RUDA, F., *Hegel's rabble: an investigation into Hegel's Philosophy of right*, op. cit., p. 35.

14 Cfr. BUCHWALTER, A., «La pobreza y la concepción hegeliana del derecho como eticidad reflexiva»; RUDA, F., *Hegel's rabble: an investigation into Hegel's Philosophy of right*, op. cit. En este sentido, Ruda, además del término *rich-rabble*, también utiliza el de *luxury-rabble*.

En resumen, la sociedad civil que, formalmente, por medio de derechos y obligaciones, garantiza la protección de todos los individuos que la conforman también es el lugar en el que se enfrentan diferentes intereses, por lo que tiene una falla que no puede eludir: la pobreza. Los pobres son privados de todas las ventajas de la sociedad civil, pero para convertirse en plebe ha de existir una toma de conciencia de su situación que le hace oponerse a la sociedad que la ha engendrado. Por otra parte, al ser la oposición a la sociedad el elemento característico de la plebe y no exclusivamente la condición socioeconómica, también existe una plebe rica que ve su poder económico como el único soberano, rechazando los presupuestos de la sociedad civil.

2. Vías contra la pobreza

Una vez explicados los conceptos de pobreza y de plebe, es el turno de atender a las vías contempladas por Hegel para acabar con ese problema. Pero antes, ha de señalarse que el motivo –o al menos uno de ellos– por el que se ha de acabar con la pobreza es que siempre lleva consigo la posibilidad del surgimiento de una plebe que se rebele. Aunque, como ya se ha expuesto, la plebe no esté compuesta únicamente por pobres, la condición de pobre puede, de manera contingente, por medio de un acto subjetivo, convertirse en plebe. Olvera apunta lo siguiente a este respecto:

> El análisis de la pobreza, como se percibe, a pesar de su crudeza y de la indignación que se percibe en el tono con el que Hegel se refiere a ella, no está motivado por un ardiente deseo de justicia social, sino por la evidencia de un cálculo elemental: si no hay derechos el populacho carece de obligaciones y ello puede tener efectos catastróficos para el equilibrio de la vida del Estado[15].

¿Cuáles son entonces para Hegel las vías que permitirían hacer frente a los problemas de la pobreza y mantener así, en cierto modo, el equilibrio del Estado? Ruda distingue siete soluciones que serán analizadas: el tratamiento de la pobreza por la misma sociedad civil; la mendicidad pública; el derecho de socorro; la colonización; la redistribución del trabajo; la corporación; y la policía[16].

15 OLVERA GRANADOS, Z., «Violencia, poder y pobreza en Hegel», op. cit., p. 82.

16 RUDA, F., *Hegel's rabble: an investigation into Hegel's Philosophy of right*, op. cit., pp. 15-31. Si he elegido seguir el marco de este autor para tratar este apartado es porque su análisis es el más completo – de hecho, le dedica todo un capítulo, el tercero, titulado *The emergence of the Rabble from the Un-Estate of Poverty* –. Otros autores consultados no contemplan todas las vías que él recoge: Olvera habla de la colonización, Buchwalter se centra más en la corporación, Vieweg del derecho de socorro y Marcuse habla de la justicia, la corporación y la policía. Sin embargo, los análisis de estos autores también serán utilizados en el apartado.

La primera hace referencia al supuesto de que la sociedad civil ha de proteger a todos sus miembros. No obstante, la sociedad civil iría en contra de su propio principio de subsistencia autónoma e independiente si redistribuyera los medios de aquellos que la han conseguido entre los necesitados. Por eso Hegel, en §245, expresa que «en medio del *exceso de riqueza* la sociedad civil *no es suficientemente rica*» para poder evitar la pobreza[17]. No sólo eso, este sustento mantendría la percepción de dependencia y aislamiento que tienen los pobres, contribuyendo también a la idea de que pueden subsistir sin trabajar.

Respecto de la mendicidad pública, en la observación del párrafo citado en las líneas anteriores, Hegel explica que se trata del «medio más directo» al que se ven obligados los pobres para remediar su condición[18]. Esta vía conllevaría los mismos problemas que la anterior, a saber, pensar que se puede subsistir sin trabajar, imposibilitando la dignificación del individuo.

El derecho de socorro remite al derecho inalienable a la vida. Cuando las personas se encuentran en una situación en la que su vida corre peligro, el derecho abstracto y rígido puede ser quebrantado. Se trata de un derecho que se da en situaciones de auténtica excepción y de manera momentánea para proteger las condiciones básicas de la vida[19]. En el agregado de §127, Hegel es claro con esto: «la vida, por ser la totalidad de los fines, tiene derecho ante el derecho abstracto»[20]. Por lo tanto, para Hegel la vida está por encima del derecho. Sin embargo, esta solución es insuficiente: el carácter excepcional y momentáneo de este derecho de socorro tampoco soluciona el problema de la pobreza ni dignifica al pobre.

En lo que se refiere a la colonización, esta es fruto del desarrollo de la sociedad civil. En otras palabras, «la sociedad civil se ve empujada a establecer colonias»[21]. Además, tal y como Hegel explica en §248, la colonización es tanto un recurso esporádico como sistemático[22] propio de la sociedad civil avanzada

17 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 310.

18 Ídem.

19 VIEWEG, K., «Pobreza y riqueza. Derecho de socorro y derecho de resistencia en Hegel» en *Estudios de Filosofía*, N.º 39, 2009, pp. 137-152.

20 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 191. En este sentido, en la misma página, continúa la explicación poniendo el ejemplo del robo de un pan para conservar la vida: «Si, por ejemplo, alguien puede conservar su vida robando un pan, evidentemente hay aquí una lesión de la propiedad de un hombre, pero sería injusto considerar esta acción como un robo ordinario. Si no se le permitiera actuar de esta manera a un hombre cuya vida peligra, se le determinaría como carente de derecho, y al privarlo de la vida se le negaría la totalidad de su libertad».

21 Ibid., p. 312.

22 Podría hablarse entonces de dos tipos de colonización. Hegel incide más en esta diferenciación en el agregado de ese párrafo: «…la causa principal es el surgimiento de una multitud de individuos que no pueden satisfacer sus necesidades por medio de su trabajo cuando la producción supera las necesidades del consumo. Una colonización esporádica se desarrolla principalmente en Alemania. Los colonos parten hacia América, hacia Rusia, y pierden toda conexión con su patria, a la que no dejan por tanto ningún beneficio. El segundo tipo de

que permite a una parte de la población empezar una nueva vida en un territorio en el que puede subsistir por medio de su trabajo. Esta expatriación de personas pobres aliviaría así tensiones, evitando la posibilidad de un conflicto interno que desemboque en una guerra civil, medio por el que Hegel no contemplaba la transformación. Sin embargo, los conflictos propios de la colonización como el sometimiento de otros pueblos no parecen acabar con la pobreza[23]. De hecho, aun teniendo el apoyo del Estado, no se puede garantizar del todo que el colono vaya a tener una vía fácil, exenta de problemas (con los nativos del lugar, por ejemplo) para poder subsistir por sus propios medios. Por otro lado, es una solución limitada en cuanto que no puede solucionarse un problema inherente a la sociedad civil trasladando grandes grupos de población a otras tierras. Por mucho que la colonización sea uno de sus recursos, la sociedad civil va a seguir generando pobreza; la sociedad civil produce pobreza por su propio concepto, no por un límite exterior. Es por esto por lo que la colonización es un desplazamiento del problema, no su superación.

La redistribución del trabajo sería la opción de ofrecer trabajo a todas aquellas personas que se encuentran desempleadas como forma de evitar la aparición de la pobreza. Las negativas consecuencias de esta opción saltan a la vista: no sólo llevaría a una crisis de sobreproducción, sino que también haría que los pobres antes desempleados tomaran ahora el puesto que anteriormente ocupaban personas que podían subsistir por sus propios medios, posibilitando que una buena parte de estos últimos caigan en la pobreza. En §245, el alemán lo expresa así:

> Si, por el contrario, esto [mejorar la vida de los pobres] se hiciera por medio del trabajo (dando oportunidades para ello), se acrecentaría la producción, en cuyo exceso, unido a la carencia de los consumidores correspondientes, que también serían productores, reside precisamente el mal, que aumentaría por lo tanto de las dos maneras[24].

En resumen, es más que evidente que la redistribución del trabajo no es una vía definitiva contra la pobreza debido a que en el intento de acabar con ella no deja de generarla.

colonización (...) es la colonización sistemática. Es dispuesta por el estado, que mantiene una regulación consciente sobre los modos convenientes de ejecución. Este tipo de colonización aparece con frecuencia entre los antiguos, especialmente entre los griegos (...) cuando la población crecía hasta el punto de crear dificultades para su mantenimiento, se enviaba a los jóvenes a una nueva comarca que a veces era especialmente elegida y a veces dependía de la casualidad del descubrimiento». Ídem.

23 OLVERA GRANADOS, Z., «Violencia, poder y pobreza en Hegel», op. cit. La autora incide en este aspecto, señalando los nefastos efectos que tuvieron tanto la colonización como el capitalismo emergente en América para los pueblos que la habitaban y que fueron sometidos.

24 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit., pp. 309-310.

La corporación es otra de las soluciones al desenfreno de la sociedad civil. Se trata de una unidad político-económica que tiene una «doble función: 1) unificar los intereses y actividades económicas dentro de los estamentos, y 2) patrocinar los intereses organizados de la sociedad civil en contra del Estado»[25]. Las corporaciones son cooperativas de trabajo voluntarias que velarían por los intereses de sus miembros, prestando asistencia tanto económica como moral –entendiéndolo como instancia que ayuda a dignificar y hacer frente a los problemas de autoestima de los pobres–. Así, la corporación viene a constituir, en palabras de Hegel, una «*segunda* familia»[26]. Estas tienen un claro parecido con los gremios de la Edad Media y, al compartir ciertos rasgos comunes, podrían considerarse una suerte de «proto-sindicatos». En suma, las corporaciones ratifican la dignidad humana de sus miembros[27], contribuyen al bienestar general al garantizar su subsistencia y ayudarían a clarificar el concepto de derecho en sí en la medida que se trata de una comunidad que de manera autoconsciente se dedica a la realización de la libertad. En este último sentido, podría entenderse que en la corporación hay una señal del derecho como una eticidad reflexiva en cuanto que en la corporación «para responder al problema de la pobreza, el derecho se convierte en el concepto de eticidad moderna (*Sittlichkeit*), entendida como la actividad explícita de los miembros de una comunidad política mediante la cual se aclaran las mismas condiciones de pertenencia»[28]. Con todo, hay que reparar en algunas cuestiones que limitarían la efectividad de las corporaciones como vía para paliar la pobreza. En §250-§252, Hegel expone algunas características y condiciones de las corporaciones como que estas le corresponden propiamente a la clase industrial, que la pertenencia a ellas está condicionada a una «habilidad particular» de los miembros y que estas tienen como criterio de entrada, junto a la honradez, la «cualidad objetiva» de dicha habilidad. Estas condiciones son, sin duda alguna, restrictivas; hacen de la membresía de la corporación

25 MARCUSE, H., *Razón y revolución*, op. cit., p. 260.

26 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 314.

27 En §253 Hegel comenta lo siguiente al respecto: «El miembro de una corporación no necesita, por lo tanto, de otras *manifestaciones exteriores* para demostrar su capacidad y sus ingresos regulares, para demostrar que *es algo.* Con esto reconoce también que pertenece a un todo, que es por su parte un miembro de la sociedad general, y se interesa y preocupa por los fines desinteresados de ese todo; tiene *su honor en su clase*». Ídem. Por su parte, Marcuse señala que, en este sentido, la corporación cumple un papel ideológico: «la corporación es siempre una instancia ideológica, una entidad que exhorta al individuo a trabajar por un ideal que no existe, «la meta desinteresada de la totalidad». Además, la corporación ha de otorgarle al individuo su aprobación como miembro reconocido de la sociedad. Sin embargo, en realidad no es el individuo, sino el proceso económico el que efectúa este reconocimiento. Por lo tanto, el individuo obtiene sólo un bien ideológico; su compensación reside en el «honor» de pertenecer a la corporación». MARCUSE, H., *Razón y revolución*, op. cit., p. 261.

28 BUCHWALTER, A., «La pobreza y la concepción hegeliana del derecho como eticidad reflexiva», op. cit., p. 42.

algo exclusivo. Es más, estos requisitos tienen una parte subjetiva que la condiciona mucho como vía efectiva para paliar la pobreza. ¿Quién decide sobre la cualidad de una habilidad? ¿Cómo se determina la honradez de una persona? Estas son sólo algunas de las preguntas que surgen al pensar en el examen necesario para formar parte de las corporaciones. Dado que sólo beneficia a aquellos pobres con las aptitudes demandadas por la corporación, esta vía está lejos de resolver el problema de la pobreza.

Por último, la policía es una institución que salvaguarda tanto la seguridad personal como la propiedad en el espacio en el que se dan las contingencias que la ley no puede abarcar. Ante los antagonismos propios que se dan en la sociedad civil, la policía aparece como institución que les hace frente, velando por el interés de la totalidad. Así, actúa como órgano de inspección, vigilancia y control que permite el bienestar de los individuos y la persecución de sus fines dentro de la sociedad civil, evitando los excesos, los daños, que hacen posible el surgimiento de la plebe. Pero también actúa como instrumento de regulación y seguimiento, ocupándose de tareas de carácter universal útiles para toda la comunidad como «la iluminación pública, la construcción de puentes, los precios de los artículos de primera necesidad, la salud, etcétera»[29]. Para regular los daños producidos por la pobreza e intentar administrar las necesidades de las masas empobrecidas, y esto será tratado más a fondo en el siguiente apartado, se complementa con la ayuda contingente que otras instituciones, como pueden ser las religiosas, pero también individuos, ofrecen en forma de caridad. Por consiguiente, vistas las funciones que ejerce para combatir la pobreza y la posible aparición de la plebe, no es de extrañar que la policía también controle el derecho a la huelga y el control de la producción[30]. A pesar de todo esto, al mantenerse dentro de los principios de la sociedad civil, la policía no puede paliar la pobreza que esta inevitablemente genera. En definitiva, aun tratándose de una coacción exterior entendida como administración del Estado, no es una vía que acabe con este problema, sino que más bien lo administra intentando evitar su agudización.

Como se ha demostrado a lo largo de todo el apartado, y Hegel era consciente en buena parte de ello, se trata de vías paliativas, parciales, contra la pobreza, no métodos para su supresión. Estas son insuficientes para acabar con ella, siendo la gestión o la reducción de los problemas de las masas empobrecidas a lo máximo a lo que aspiran. En consecuencia, el peligro de que surja la plebe siempre está latente.

29 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 304.

30 Ruda advierte que para Hegel la huelga es la priorización egoísta de los intereses individuales por lo que la policía, al velar por el interés universal, ha de tratar de impedirla. Más aún, si todos los miembros de la sociedad son a la vez productores y consumidores, quienes hacen huelga como productores están yendo en contra de sus intereses como consumidores. RUDA, F.,m *Hegel's rabble: an investigation into Hegel's Philosophy of right*, op. cit., p. 29.

3. Caridad

Tras haber expuesto las diferentes vías contempladas por Hegel para paliar el problema de la pobreza, es momento de atender más específicamente a una de ellas, la caridad. Tal y como se ha señalado anteriormente, la caridad vendría a ser una ayuda complementaria a la labor que realizan las instituciones como la policía: «lo contingente de las limosnas, las fundaciones, las lámparas encendidas ante las imágenes de los santos, etcétera, se complementa con las instituciones oficiales para pobres[31], los hospitales, la iluminación pública, etcétera»[32]. Existe entonces una compenetración entre la caridad y las instituciones. Aun dando esto por hecho, queda una cuestión clave por tratar: ¿cómo nace este sentimiento caritativo? Esta es la idea que Hegel desarrolla en §242 y que es pertinente analizar:

> Lo subjetivo de la pobreza, y en general de la miseria de cualquier tipo a la que se ve expuesto todo individuo ya en su círculo natural, exige una *ayuda* también *subjetiva*, tanto respecto de las circunstancias *particulares*, como respecto del *sentimiento* y del *amor*. Esta es la ocasión en que, a pesar de que exista cualquier intuición general, la moralidad tiene siempre su papel que cumplir. Pero puesto que esta ayuda misma y sus efectos dependen de la contingencia, el esfuerzo de la sociedad tiende a descubrir en la miseria y su remedio lo que es universal, para instalarlo y eliminar así la necesidad de aquella ayuda[33].

Los efectos devastadores que causa la pobreza aluden a la moralidad subjetiva, que se ve con la responsabilidad de paliarlos con su ayuda. Por eso es una vía que no es incompatible con la ayuda institucional. Pero, dado que la caridad es una «ayuda subjetiva», es también contingente, en realidad no tiene por qué darse. En otras palabras, los individuos pueden verse consternados por esta situación y querer implicarse, pero no ha de ser necesariamente así. Esta condición hace que como solución sea claramente parcial, por lo que la sociedad ha de buscar otros medios que combatan la lacra de la pobreza de manera más efectiva. Es más, la incidencia de la caridad como instrumento iría a menos con el desarrollo de estos medios. El intento de reducir gradualmente su presencia e intentar instaurar medios que no hagan de la lucha contra la pobreza algo meramente contingente se debe a que:

31 Ruda, siguiendo la traducción inglesa del texto de Hegel, utiliza el término *poor houses*, lo que me ha ayudado a entender de manera más clara y ha aclarado el carácter específico de estas «instituciones oficiales para pobres». Para el autor, estas tendrían un doble efecto. Por un lado, medirían el grado de subsistencia mínimo de la sociedad, y por el otro, al institucionalizarse el sentimiento de caridad en estas, supondrían un nexo entre la policía y este sentimiento, haciendo que los efectos del sentimiento caritativo se incrementen. Ibid., p. 28

32 HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit., p.308.

33 Ídem.

> La caridad siempre tiene suficientes cosas que hacer y es un error pretender que el remedio de la miseria quede exclusivamente reservado a la *particularidad* del sentimiento y a la *contingencia* de la disposición subjetiva y el conocimiento de los casos. No tiene sentido pues sentirse lesionado y ofendido por las ordenanzas y preceptos generales de carácter obligatorio. Por el contrario, hay que considerar que el estado público es tanto más perfecto cuanto menos queda librado al individuo que actúa por sí guiado por su opinión particular, respecto de lo organizado de manera general[34].

Está claro que a la caridad siempre le quedará mucho por hacer y que nunca resolverá la miseria. Es decir, nunca podrá resolver la contradicción que se propone paliar. Ahora bien, lo interesante aquí es que el resto de las soluciones propuestas por Hegel tampoco lo hacen, y él es consciente de sus limitaciones. Al fundar la lucha contra la pobreza en preceptos de carácter obligatorio o instituciones, se está eliminando el carácter contingente que tiene la caridad como vía para paliar la pobreza. En tanto que es institucionalizada, la lucha en contra de la pobreza pasa a ser algo necesario. Por otra parte, en la medida que ninguna de las soluciones propuestas acaba con la pobreza, la caridad subjetiva podría seguir existiendo. Si ninguna de las vías institucionales existentes hace desaparecer la pobreza, la ayuda subjetiva y contingente de la caridad puede seguir dándose como complemento a estas.

En definitiva, la caridad es compatible y se compenetra con la ayuda institucional. Esta trata de acabar con el elemento contingente de la caridad por otros medios que hagan de la lucha contra la pobreza algo necesario. A pesar de todo ello, sigue siendo una vía ineficaz para acabar con la pobreza.

4. Conclusión

Una vez acabada la exposición de los temas centrales, es momento de realizar algunas consideraciones acerca de ellas y recapitular todo lo expuesto. Así, podría decirse que la pobreza es un problema inherente a la sociedad civil que siempre tiene de manera latente la posibilidad del surgimiento de la plebe, lo que amenazaría el *statu quo.* Entonces, se puede afirmar que la misma sociedad civil está continuamente engendrando las amenazas que la hacen peligrar. A pesar de las distintas vías que puedan servir para paliar la pobreza, se trata de un problema irremediable, algo de lo que Hegel era consciente. Aun demostrando el Estado en su concepto, dejando ver las potencialidades del Estado moderno, la pobreza supone un límite que no puede superar. De esta manera, «la filosofía del derecho se desvela como incapacitada para pensar esa extraña

34 Ídem.

otredad de la racionalidad moderna; una otredad creada por ella misma, que permanece excluida por la propia naturaleza del pensamiento»[35].

Por otro lado, y a modo de cierre, es pertinente e interesante atender brevemente a la relación que pudiera existir entre la plebe hegeliana tratada anteriormente y el proletariado marxiano, ya que algunos aspectos sugieren posibles semejanzas entre ambos. Para atender a esta cuestión, es útil acudir a la definición de proletariado que Marx ofrece de él en la *Introducción para la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*:

> … una clase *radicalmente esclavizada*, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estado social que es la desaparición de todos los estados sociales; de una esfera que obtiene de sus sufrimientos universales un carácter universal y no alega ningún *derecho especial* porque ella no padece una *injusticia social*, sino la *injusticia en sí*, que no puede ya apelar a un pretexto *histórico* sino a un pretexto *humano* que no se halla en contradicción alguna particular con las consecuencias sino en una universal contradicción con las premisas del orden público alemán; de una esfera, finalmente, que no se puede emancipar sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y sin emanciparlas a su vez; significa, en una palabra, que el total aniquilamiento del hombre sólo puede rehacerse con la *completa rehabilitación* del hombre. Ese estado especial en el cual la sociedad va a disolverse es el *proletariado*[36].

En lo que se refiere a la característica de no estar reconocida en la sociedad, la plebe y el proletariado coinciden. Es más, para Marx, al igual que para Hegel con el surgimiento de la plebe, la condición socioeconómica no es suficiente para la aparición del proletariado, pero la posibilidad de su irrupción está siempre latente. Si la plebe surgía tras una toma de conciencia subjetiva, el proletariado aparecería con una acción comunista que irrumpiera en las estructuras de la sociedad y reorganizara las circunstancias existentes en favor de la universalidad de la humanidad. Por lo tanto, con el proletariado, Marx hace aparecer la política en el terreno de la filosofía y viceversa[37]. La diferencia residiría, pues, en que Marx ve en el proletariado la capacidad de llevar a cabo la emancipación de la humanidad, mientras que Hegel, al ver en la posibilidad de su aparición un peligro, no encomienda esta tarea a la plebe. Esto se debe a que Hegel cree posible reconciliar los intereses de la sociedad civil en el Estado, mientras que Marx entiende que son irreconciliables.

35 OLVERA GRANADOS, Z., «Violencia, poder y pobreza en Hegel», op. cit., p. 83.

36 MARX, K. «Introducción para la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel», en HEGEL, G. W. F., *Filosofía del Derecho*, introducción de Carlos Marx, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1968, pp. 7-22, aquí p. 21.

37 RUDA, F., *Hegel's rabble: an investigation into Hegel's Philosophy of right*, op. cit.

Bibliografía

BUCHWALTER, A., «La pobreza y la concepción hegeliana del derecho como eticidad reflexiva» en *Bajo Palabra*, II Época, n.º 10, 2015, pp. 31-44. DOI: 10.15366/bp2015.10.002

HEGEL, G. W. F., *La primera filosofía del espíritu: Jena 1803/1804*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2017.

——, *Principios de la Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona, 1988.

MARCUSE, H., *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2017.

MARX, K., «Introducción para la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel» en HEGEL, G. W. F., *Filosofía del Derecho*, introducción de Carlos Marx, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1968, pp. 7-22.

OLVERA GRANADOS, Z., «Violencia, poder y pobreza en Hegel» en *Philosophical Readings* XIII.1, 2021, pp. 77-85. DOI: 10.5281/zenodo.4073186

RUDA, F., *Hegel's rabble: an investigation into Hegel's Philosophy of right* with a preface by Slavoj Žižek, Continuum Studies in Philosophy, Continuum International Publishing Group, London, 2011.

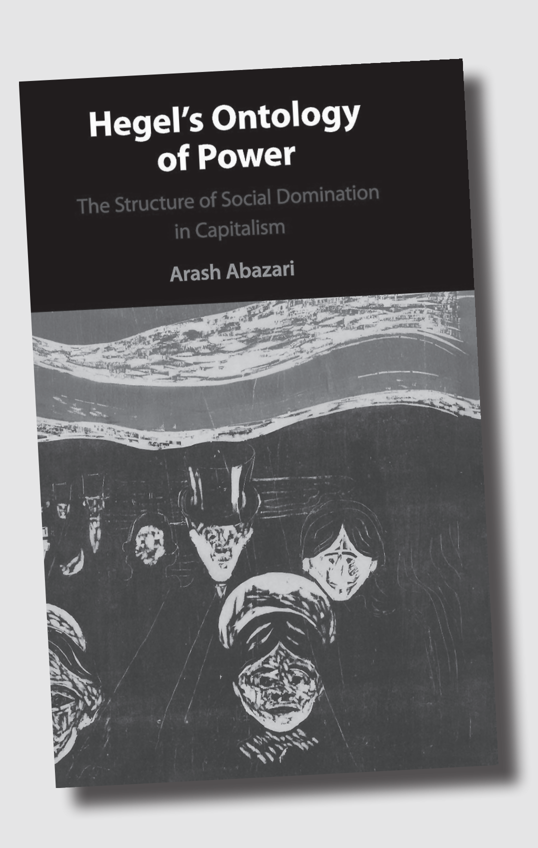
VIEWEG, K., «Pobreza y riqueza. Derecho de socorro y derecho de resistencia en Hegel», en *Estudios de Filosofía*, n.º 39, 2009, pp. 137-152.

VELASCO ARIAS, G., ««Pueblo» y constitución política en el pensamiento hegeliano de la restauración» en *Pensamiento*, vol. 69, n.º 260, 2013, pp. 405-421.

ARASH ABAZARI,
Hegel's Ontology of Power. The Structure of Social Domination in Capitalism

Cambridge University Press, Cambridge, 2020, 218 págs.
ISBN: 978-1-108-83486-5

MARIO AGUIRIANO BENÉITEZ
Somerville College, University of Oxford
mario.aguiriano@politics.ox.ac.uk


Hegel's Ontology of Power
The Structure of Social Domination in Capitalism
Arash Abazari

La batalla por el legado hegeliano es en cierto sentido la batalla por la Modernidad misma. Solo ello explica su longevidad y crudeza, la pasión de los contendientes y la hostilidad entre las diversas trincheras; la profusión de escaramuzas, cargas y ofensivas. ¿No nos advirtió Jürgen Habermas de que todos somos, nos guste o no, jóvenes hegelianos[1]?

En su nueva obra, *Hegel´s Ontology of Power. The Structure of Social Domination in Capitalism,* el filósofo iraní Arash Abazari se lanza al centro mismo de esta batalla –la relación de Hegel con Marx y sus consecuencias para la teoría social, nada menos. El resultado es paradójico: una obra cuya tesis central es del todo implausible y que sin embargo contiene aportaciones de notable riqueza, un viaje insensato salpicado de episodios fascinantes.

Los más recientes intentos de rescatar la filosofía política de Hegel para la causa liberal tienden, nos dice Abazari, a pasar de puntillas sobre la *Ciencia de la Lógica,* cuando no a ignorarla abiertamente. Honneth y compañía prefieren el sobrio conservadurismo de la *Filosofía del Derecho*[2], aderezado con textos de juventud y una interpretación *sui generis* del capítulo cuarto de la *Fenomenología.* Su Hegel es un filósofo del *reconocimiento*, apacible y reformista, el pensador de una sociedad notoriamente *reconciliada*.

¿Qué hay, sin embargo, de la *Gran Lógica*, el libro que Lenin estudiara fervorosamente durante los años previos a la Revolución de 1917? Es en la *Lógica*, afirma Abazari, donde se encuentra la auténtica *política* de Hegel, el «núcleo racional» que desgarra toda falsa reconciliación. Como Adorno antes que él[3], Abazari quiere rescatar la experiencia histórica sedimentada en los conceptos más abstractos, y rastrear, en la aridez de los movimientos dialécticos, el movimiento mismo del capital. Esto permite a Abazari sostener

1 HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Madrid, 1993, p. 71.

2 Véase HONNETH, A., *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel´s Social Theory*, Princeton University Press, Princeton, 2010; PIPPIN, R., *Hegel´s Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, entre otros.

3 ADORNO, T. W., *Hegel: Three Studies*, MIT Press, Cambridge, 1993, p. 139.

su tesis central: las categorías de la *Lógica de la Esencia* capturan la estructura de la dominación capitalista.

Si la *Lógica* pudiera considerarse la reconstrucción de la realidad histórica en el plano del pensamiento –como Abazari sostiene–, Hegel estaría mucho más próximo a Marx de lo que las habituales vaguedades sobre materialismo *versus* idealismo insinúan. Pero esta presunta proximidad hace aún más acuciante la exposición de sus diferencias. Abazari anuncia su intención de leer a Marx a través de Hegel y viceversa –con Adorno como ocasional tercero en discordia–; pero en última instancia toma partido por el primero, arguyendo que Hegel habría cometido dos errores garrafales: considerar, por un lado, que la relación entre la esfera privada de la familia, la esfera social del mercado y la esfera política del mercado es armoniosa; por otro, pensar la economía en términos de *estamentos* en lugar de pensarla en términos de *clases* –en términos de mera *diversidad* en lugar de en términos de *antagonismo*[4].

Por desgracia para Abazari, la *Lógica* de Hegel no es en absoluto una «ontología histórica» (una suerte de reconstrucción conceptual de la «realidad efectiva» de la sociedad moderna) en el sentido que él pretende dar al término. Al sostener esta interpretación, que distorsiona de forma inverosímil el propósito de la *Ciencia de la Lógica* –un «pensamiento sin presuposiciones»– Abazari compromete innecesariamente la credibilidad de una obra meritoria en sus análisis particulares, haciendo improbable que *Hegel´s Ontology of Power* se convierta en un libro de referencia en el seno de los debates contemporáneos sobre la *Lógica* (que a la hora de clarificar las diferencias entre Marx y Hegel Abazari haya de acudir a la *Filosofía del Derecho* es sintomático en este respecto). Al contrario que esta última –y que *El Capital*– la *Lógica* de Hegel no piensa contenidos históricos concretos, ni tiene por qué hacerlo: es, según la concisa expresión de Sebastian Rödl, «el pensamiento pensando el pensamiento».

A mi modo de ver, Stephen Houlgate[5] ha zanjado con éxito el problema de la relación entre la *Lógica* y la historia. La Modernidad, la Reforma Protestante, la Revolución Francesa y otros muchos acontecimientos históricos que marcaron la vida y obra de Hegel constituyen, tanto como la historia misma de la filosofía occidental, una *precondición* de la tarea emprendida en la *Lógica*. Una empresa semejante hubiera resultado *materialmente* inconcebible en la Antigüedad tardía o la Alta Edad Media. La *Lógica*, sin embargo, cancela estos presupuestos históricos a través de un proceso de abstracción que aspira a una exposición puramente inmanente de las determinaciones del pensar. Las «sombras» de las que la *Lógica* constituye el «reino» son las determinaciones del pensar puro que toda reflexión propiamente histórica –o de cualquier

4 ABAZARI, A., *Hegel´s Ontology of Power. The Structure of Social Domination in Capitalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020, pp. 3-4.

5 HOULGATE, S., *The Opening of Hegel´s Logic*, Purdue University Press, Indiana, 2005.

tipo– ha de presuponer[6]. De ahí la coincidencia entre lógica y metafísica anunciada por Hegel. Dado que la interpretación de Abazari obliga a asumir que Hegel toma ciertos contenidos históricos como «dados», y pasa a desvelar su estructura conceptual (a un nivel máximo de abstracción), la idea de un «pensamiento sin presuposiciones» es impugnada desde el inicio–y con ello la propia *Ciencia de la Lógica*.

Por otro lado, es manifiestamente falso que los intérpretes «liberales» de la filosofía política de Hegel ignoren la *Ciencia de la Lógica*, y es más falso aún que el motivo de esta presunta marginación resida en la «radicalidad» política del texto. Robert Pippin, el más destacado de ese grupo de pensadores, no solo ha escrito una de las obras más brillantes sobre la *Lógica*–su reciente *Hegel´s Realm of Shadows*–, sino que ha insistido en cómo la marginación de esta última, por su presunto carácter metafísico-dogmático, por parte de Honneth, compromete seriamente sus intentos de recuperar el pensamiento de Hegel para nuestros días[7].

Por descabellada que sea su tesis de partida, el análisis de Abazari resulta más convincente en sus desarrollos concretos. Pasemos a reconstruir brevemente su interpretación de los primeros libros de la *Lógica* y las analogías con la *Crítica de la Economía Política* que Abazari extrae.

La Lógica del Ser culmina en la categoría de la *indiferencia absoluta*[8], el dominio de lo *en-sí*, donde toda relación aparece como meramente exterior. En este punto, la primera parte de la *Lógica* parece describir la ideología espontánea del capitalismo: una sociedad considerada en términos de átomos auto-determinados (libres) e iguales, inmersos en relaciones *externas* con su ser-otro.

Esta inmediatez, sin embargo, se revela falsa. La insuficiencia de cada categoría para determinarse a sí misma en este estadio de *indiferencia* empuja el proceso dialéctico hacia la *Lógica de la Esencia*. Hegel describe como *brotar de la esencia*[9] al punto en que la aparente exterioridad de las relaciones se disuelve y el ser mismo aparece como *constituido por estas.* La esencia es la *verdad* del ser; y desde el punto de vista de la esencia la inmediatez del ser se muestra como *ilusión* (*Schein*). *Mutatis mutandis*, la exposición marxiana de la *esencia* del capitalismo –las relaciones de explotación que constituyen su mismo núcleo– desenmascara como ilusorias la libertad e igualdad de su ideología espontánea. Dicha ilusión, sin embargo, no es un mero error cognitivo, sino un *momento* de la esencia. Esta, por su parte, no es sino el *movimiento reflexivo* entre ella misma y sus momentos. En términos

6 Abazari no ofrece otra base textual para su interpretación que esta oscura referencia a la *Lógica* como «reino de sombras» —que no apunta en ningún caso hacia lo que él pretende afirmar.

7 Véase PIPPIN, R., *Hegel´s Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in the Science of Logic*, Chicago University Press, Chicago, 2019 y «Axel Honneth´s Hegelianism», en *Interanimations: Receiving Modern German Philosophy*, Chicago University Press, Chicago, 2015, pp. 117-138.

8 HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la Lógica. Vol I: La Lógica objetiva*, Abada, Madrid, 2011, p. 416.

9 Ibid., p. 423.

marxistas: las ilusiones de igualdad y libertad –la conciencia libre del productor de mercancías, la ficción del intercambio de equivalentes en el ámbito de la circulación, etc., constituyen un *momento necesario* de las relaciones de producción capitalistas[10], del proceso en que la totalidad se reproduce a sí misma *a espaldas de los individuos y a través de ellos*. Abazari sostiene que, en la *Lógica de la Esencia*, del mismo modo que en *El Capital*, la co-constitución de las categorías –esencia y apariencia; substancia y accidentes, etc.– está marcada por la dominación[11].

El autor explora ampliamente este punto, clarificando de paso algunos conceptos mancillados por décadas de abusos, críticas tendenciosas e interpretaciones que a menudo parecen abandonar el terreno de la teoría social para entrar directamente en el del chamanismo[12]. Las categorías de *realidad efectiva* –como unión de esencia y apariencia–, *sustancia* –como pura mediación entre accidentes – y *totalidad* son objeto de un análisis pausado y riguroso, capaz de disipar mitos e infundios y de dilucidar su utilidad para una lectura hegelianizante de la obra marxiana, donde el capital como *totalidad* –como mediación total– es constituido por la relación de dominación entre la *substancia* –el capital mismo– y sus accidentes –los individuos– en y a través las relaciones de clase. En una serie de capítulos vertiginosos, Abazari desgrana con detalle estas tesis mientras discute la relación entre Hegel y Spinoza, la ceguera de los fisiócratas y las falsedades de Karl Popper; el papel del Estado moderno o los errores de Elster y Postone.

Abazari cierra su libro recordándonos que enfatizar el rol del capital como *sujeto* conlleva rendirse a su hechizo. Como no se cansa de señalar, el «sujeto automático»[13] es todavía mera substancia (necesidad ciega y compulsión muda), y la negatividad, encarnada en la oposición entre capital y trabajo, escinde internamente cada una de sus categorías.

El tránsito al reino de la libertad –concebido por Abazari como el tránsito a la *Lógica del Concepto*– obliga a dejar atrás la necesidad ciega del capital. Solo la comunidad de individuos conscientemente asociados puede dar cuerpo a la relación no antagonística entre lo universal, lo particular y lo individual descrita en el tercer volumen de la *Lógica*. Esta y no otra, nos dice Abazari en una fórmula dudosamente marxista, es «la tarea inacabada de la Modernidad»[14]–hoy tanto como hace 150 años.

10 Bajo el capitalismo, la libertad e igualdad formales (la libertad del obrero para vender su fuerza de trabajo, etc.) son de hecho un *requisito* de la explotación — una *ilusión constitutiva*, y no un mero epifenómeno.

11 ABAZARI, A., *Hegel´s Ontology of Power. the Structure of Social Domination in Capitalism*, op. cit., p. 22.

12 Para una crítica del abuso de términos como «totalidad» o «reificación» véase KOSIK, K., *Dialéctica de lo Concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*, Grijalbo, México D. F., 1967, pp. 58-59; ADORNO, T. W., *Dialéctica Negativa*, Akal, Madrid, 2005, pp. 180-181; y EndNotes, «Error», en *EndNotes 5: The Passions and the Interest*, 2019, pp. 115-160.

13 MARX, K., *Capital. Volumes 1 & 2*, Wordsworth Editions, United Kingdom, 2013, p. 103.

14 ABAZARI, A., *Hegel´s Ontology of Power. the Structure of Social Domination in Capitalism*, op. cit., p. 204.

Bibliografía

ABAZARI, A., *Hegel´s Ontology of Power. The Structure of Social Domination in Capitalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020.

ADORNO, T. W., *Dialéctica Negativa, La jerga de la autenticidad*, Akal, Madrid, 2005 [1966].

——, *Hegel: Three Studies*, MIT Press, Cambridge, 1993 [1963].

HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Madrid, 1993 [1985].

HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la Lógica. Vol I: La Lógica objetiva*, Abada, Madrid, 2011.

HONNETH, A., *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel´s Social Theory*, Princeton University Press, Princeton, 2010.

HOULGATE, S., *The Opening of Hegel´s Logic*, Purdue University Press, Indiana, 2005.

KOSIK, K., *Dialéctica de lo Concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*, Grijalbo, México D. F., 1967 [1963].

MARX, K., *Capital. Volumes 1 & 2*, Wordsworth Editions, United Kingdom, 2013.

PIPPIN, R., *Hegel´s Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in the Science of Logic*, Chicago University Press, Chicago, 2019.

——, «Axel Honneth´s Hegelianism», en *Interanimations: Receiving Modern German Philosophy*, Chicago University Press, Chicago, 2015, pp. 117-138.

——, *Hegel´s Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Referencias online

ENDNOTES, «Error», *EndNotes 5: The Passions and the Interests*, 2019, pp. 115-160. Consultable en: https://endnotes.org.uk/file_hosting/EN5_Error.pdf.

ANA CARRASCO CONDE, LAURA ANNA MACOR Y VALERIO ROCCO LOZANO (eds.), *Hegel y Hölderlin. Una amistad estelar*

Círculo de Bellas artes, Madrid, 2021, 328 págs.
ISBN: 9788494970085

ANDRÉS ORTIGOSA PEÑA
Universidad de Sevilla


HEGEL ★ HÖLDERLIN
UNA AMISTAD ESTELAR
ANA CARRASCO CONDE
LAURA ANNA MACOR [EDS.]
VALERIO ROCCO LOZANO
EDICIONES PENSAMIENTO

Este libro es una excelente pieza para investigadores entre Hegel y Hölderlin. La mutua influencia, así como las consecuencias de sus pensamientos posteriores, son el tema principal. El libro trata de dibujar una constelación: los diferentes círculos de amigos e influencias entre el filósofo y el poeta. Realizar esta imagen es complicado. Es por ello por lo que se han unido varios especialistas en los diferentes capítulos.

El prólogo, redactado por los tres editores del libro, juega un papel fundamental. Al inicio explica el título del libro y al final presenta los trabajos que recoge el volumen. Sin embargo, el grueso del prólogo es donde está lo más importante: se nos presenta la vida del joven Hegel y de Hölderlin. Allí mismo se comentan anécdotas cercanas y dulces entre ambos, como por ejemplo que «de Hegel se dice que tuvo como costumbre, incluso hasta el final de su vida, celebrar el cumpleaños de su amigo» (p. 13). Junto a Schelling, los tres amigos siempre mantuvieron relación entre ellos con mayor o menor intermitencia. Esta amistad precisamente alentaría a cada uno de los tres amigos del *Tubinger Stift* a seguir un camino propio: «los grandes filósofos no son soles aislados, sino que el vigor de su brillo es aún mayor en la relación con los otros que, como el caso de los amigos de Tubinga, brillan con especial fulgor en su singularidad» (p. 15). Mediante este tipo de metáforas y anécdotas el lector va sumergiéndose sin darse cuenta en la lectura de la obra, despertando el interés.

Tras este prólogo comienza el primer escrito por Luciana Cadahia. Lo primero que realiza es una descripción del ambiente político de los jóvenes amigos del *Stift*, con especial atención a qué significaba ser republicano, apoyándose en buena medida en las explicaciones de Pierre Bertaux. Esto mismo lo utiliza para aproximarse al escrito *Das älteste Systemprogramm* des *deutschen Idealismus*. Desde que Otto Pöggeler plantease sus dudas razonables a las ideas de Franz Rosenzweig, el escrito, que hasta ese momento había sido atribuido a Schelling, pasó a ser objeto de debate y discusión. Nunca se ha terminado de atribuir una autoría definitiva, o incluso, de verificar si es un escrito que escribieron entre Hegel, Hölderlin y Schelling a la vez. Por este motivo, que el libro

empiece tratando una obra oscura en cuanto a su autoría, y probablemente fruto de la amistad de los diferentes amigos es, sin duda, un comienzo alentador.

El siguiente capítulo lo redacta Ana Carrasco-Conde, quien desarrolla una comparativa entre Hegel y Hölderlin acerca de la negatividad. Por lo que respecta a Hegel, se atiende preferentemente a la relación de la negatividad con la realidad efectiva –*Wirklichkeit*–. Esta parte es un trabajo francamente metafísico. Ahora bien, entrelaza estupendamente esta idea con otras de Hölderlin que estaba notoriamente influenciado por sus ideas de la antigua Grecia; concretamente con lo que ya está perdido y es irrecuperable, como el vínculo con la naturaleza. Esta última será para Hölderlin «un ideal que lejos de poder ser realizado o integrado se encuentra ahí para irlo perdiendo inevitablemente» (p. 54).

Prosigue un capítulo a cargo de Félix Duque. Es de los capítulos más innovadores del libro. Lo que pretende Duque en su reflexión es tomar a Hegel y Hölderlin en un núcleo para pensar la actualidad. Cuestiones como la virtualidad o también otras de índole sociopolítica, como el capitalismo neoliberal, son su foco de atención. Para ello utiliza la filosofía de Hegel y las ideas Hölderlin siendo de esta manera un capítulo actualizado a la par que ilustrador.

Antonio Gómez Ramos escribe un capítulo brillante. Tras una serie de exposiciones de parte de la correspondencia de Hölderlin entra en las cuestiones de la traducción. Sin embargo, traducir tiene un sentido más amplio que el coloquial. Por ejemplo, cuando señala que «Hegel pensaba traduciendo, del griego o del latín al alemán; del alemán coloquial al alemán filosófico. Baste, como ejemplo, la detallada explicación que da de la célebre *Aufhebung* como traducción, inicialmente, del latín *tollere*» (p. 84). No solamente es la labor de la traducción tradicional, sino que hay un comprender verdaderamente qué se está diciendo. Así pues, la forma de expresarse de Hegel, especialmente en la *Ciencia de la lógica*, es tan propia que es intraducible a otras lenguas.

El capítulo de Giulio Goria, que traduce Raúl Sánchez Cedillo, trata el inicio de la filosofía de Hegel que es, precisamente, a la luz de Hölderlin el modo como se inició. Es verdad que el punto principal es la cuestión del inicio de la filosofía de Hegel, y que Hölderlin queda algo eclipsado en este escrito. Sin embargo, también hay que decir que consigue explicar la cuestión del inicio de la filosofía con una absoluta nitidez. La cuestión del inicio es, así, uno de los temas más persistentes y presentes en la filosofía de Hegel. Es tema capital desde hace décadas. La exposición de Goria ofrece una potente explicación al respecto, tomando como punto central a la intuición. Esto delimitará el tránsito de la naturaleza a la lógica, que realiza el pensamiento, entrando así en la identidad (especulativa). Por lo dicho anteriormente, es un escrito que aparece con vigor si atendemos a los debates actuales de la filosofía de Hegel.

También podemos decir que, si bien el capítulo de Giulio Goria se centró más en Hegel que en Hölderlin, esto no afecta al libro en su conjunto. Ávidamente,

el siguiente capítulo está centrado únicamente en Hölderlin, a cargo de Laura Anna Macor. Ella trata la recepción italiana del pensamiento de Hölderlin. Este escrito es un material de especial valor para todos aquellos investigadores que se dediquen a Hölderlin. Trata su recepción entre 1948 y 1971, y luego entre 1980 y 2019. Son dos fases distintas de recepción del pensamiento del poeta: la primera *con* Heidegger, la segunda *contra* Heidegger. Heidegger será importante en consecuencia, pero lo vital es Hölderlin. De hecho, el propósito del escrito está expresado de manera explícita y humilde entre sus líneas: «la historia que aquí se pretende relatar no es la simple crónica de una sucesión de antologías más o menos completas y de unas elecciones lingüísticas más o menos acertadas. Se trata más bien de un intento de hacer justicia al trabajo auténticamente teórico de una serie de editores y traductores, a quienes demasiado a menudo se excluye de la nómina de intérpretes» (p. 124). Lo más notorio del escrito son el encuadre del pensamiento actual de Hölderlin junto a la rigurosidad de las fuentes que se trabajan. El lector, además, observará que hay numerosas notas a pie de página y muchas de ellas más bien extensas. No las ignoren. En esas notas aparecen ideas muy sugerentes para trabajar en futuras investigaciones. El escrito es, sin lugar a duda, una gran contribución.

Roberto Navarrete Alonso ha escrito un capítulo que, en el título, a primera vista, parece estar centrado en el pensamiento de Hegel y Hölderlin en Fráncfort. Esto es verdad solamente en parte. Sí que lo trata, pero en realidad el escrito es eminentemente la recepción e interpretación del filósofo y del poeta por parte de Franz Rosenzweig, especialmente en *Hegel und der Staat*. Aunque en cierto modo sí que está dicho al titularlo también *et de me fabula narratur*, que es la fórmula con la que Rosenzweig se identificaba con el periodo de Fráncfort de Hegel. Conviene decir que no solo su redacción, sino que la capacidad expositiva y especulativa de Navarrete es llamativa. Lo que ha escrito es toda una reflexión sobre Rosenzweig a la luz de Hegel y Hölderlin. Se afirma al final del escrito que: «si era de sí mismo de quien, de forma inconsciente, hablaba Rosenzweig al reconstruir la relación de Hegel y Hölderlin, su destino no fue otro que el de mantenerse en la correlación de lo que terminó por separar al filósofo y al poeta» (p. 172). Es un trabajo concienzudo, pensado y de gran consistencia que interesará especialmente a los investigadores sobre Rosenzweig.

El capítulo que sigue, redactado por Berta M. Pérez, se centra en lo inmediato –*unmittelbare*–. Esta noción será tema capital en el filósofo y el poeta en los años de Fráncfort. Es cierto que esta noción no ha sido ignorada por los académicos, pero Berta M. Pérez logra exprimirla: es una noción mucho más importante de lo que parece. Incluso podría decirse que ejerce un papel fundamental en la separación de Hegel y Hölderlin en el siglo XIX.

El siguiente capítulo es uno muy especial. Está escrito por Valerio Rocco. Su escrito trata de mostrar la poesía de Hegel, comúnmente menos tratada. Esta poesía sería un intento de fuga del filósofo a las ideas de Hölderlin. Aunque

sean solamente tres poemas, muestran el tema puramente hegeliano entre naturaleza y espíritu. De hecho, el autor acentúa el célebre poema *Eleusis*. Rocco sugiere que en este poema aparecen las principales ideas de madurez, ocupando pues –como ya señaló en sus años Dilthey– un lugar destacado del pensamiento de Hegel pues «aparentemente constelado de fugas hacia atrás y hacia el fondo, este poema, como toda la filosofía de Hegel, huye de esas fugas, y pro-pone una marcha organizada, constructiva, colectiva hacia delante, para hacer comunidad» (p. 210).

El capítulo que prosigue el libro es el de Alejandro Rojas Jiménez. Lo que ha escrito este profesor de la Universidad de Málaga es elogioso para comprender a los tres amigos del seminario de Tubinga. Rojas decide entender su *psique* desde el pensamiento de cada uno de ellos. Para ello trabaja el tema de la amistad. Hay que decir que el capítulo de Rojas es honroso doblemente. Por un lado, es un elogio a Schelling, Hegel y Hölderlin y a su pensamiento más humano al tratar el tema de la amistad. Es casi una reverencia. Por otro lado, también es elogioso por la exposición comparativa con la filosofía clásica sobre la amistad. Con un breve juego de palabras, podemos decir que Rojas ha escrito un elogio a los jóvenes amigos del *Stift*, consiguiendo que su propio escrito sea digno de ser elogiado. Si *elogio* proviene del latín *elogium*, que era la inscripción en la tumba de los difuntos, lo cierto es que el *elogium* redactado por Rojas es más que digno: se centra en un tema íntimo, como es la amistad, para descubrir también, en buena medida, el psiquismo de los tres jóvenes.

El capítulo que prosigue es el de Nuria Sánchez, quien trae a Hölderlin a la actualidad. Propone comprender la poesía de Hölderlin como arte *queer*, centrándose en su estética. Con valentía, también trata Sánchez Madrid la locura en Hölderlin y su producción en ella. Verdaderamente, la reivindicación de la autora es que Hölderlin presentaba una manera de ver el mundo distinta a la de su época, casi antagónica a la hegeliana. Esta manera de ver el mundo sería «constituida al margen de las divagaciones de un alma solitaria empeñada en contemplar el mundo como nadie lo hizo antes» (p. 249).

En lo siguiente, Vicente Serrano trata la recepción de la filosofía de Spinoza en Hegel y Hölderlin. Se centrará en la noción de lo *edificante*. Esta noción «tiene que ver con un género específico que Hegel conocía por sus estudios de teología en Tubinga» (p. 253). Es cierto que el capítulo se centra eminentemente en Hegel más que en Hölderlin, pero Serrano realiza un magnífico rastreo del pensamiento spinozista y una clara exposición sobre cómo afectó. Es un escrito que denota una profunda profesionalidad y que, además, resultará importante para los especialistas en Hegel y en Spinoza.

El siguiente capítulo lo escribe Marcela Vélez León, que expone acerca de la recepción de Hegel y Hölderlin en el pensamiento de Adorno. Este último encontrará en Hölderlin las respuestas a Hegel. Casi que Adorno se apoyó en Hölderlin para corregir a Hegel, tratando paralelamente la relación entre

naturaleza y espíritu. Al igual que el capítulo sobre Rosenzweig, lo cierto es que Vélez realiza una tarea profesional y de precisión sobre cómo influyeron Hegel y Hölderlin en Adorno.

El siguiente capítulo es de José Luis Villacañas, centrado en Carl Schmitt. Desde su punto de vista, en el pensamiento de este autor habría una síntesis y reconciliación del pensamiento de Hölderlin y Hegel. Si en el anterior, que trataba a Adorno, era una corrección y confirmación, ahora se plantea la reconciliación. Aunque también es cierto que el capítulo termina con el desengaño: «Sin embargo, tras 1945, Schmitt ya no podía creer en ninguno de los dos. En el futuro del triunfo de la técnica mundial y de la pérdida de tierra, ni había naturaleza ni habría regreso a la antigua paz ni, desde luego, los amigos y los enemigos serían los antiguos» (p. 299). Que el propio Villacañas muestre no solo la influencia, sino que con humildad exponga que también años más tarde habría una ruptura, o un desengaño, del pensamiento de Schmitt con los jóvenes idealistas es, de seguro, algo que puede plantear futuras investigaciones muy sugerentes al respecto.

El último capítulo está escrito por Eduardo Zazo. Es un fantástico cierre para el libro. Zazo ofrece una reconstrucción geopolítica y filosófica sobre Prusia. Esto no quiere decir que se deslinde de Hegel y Hölderlin, sino que, al contrario, presenta dos cuestiones. La primera es la visión de Hegel sobre Prusia, y luego, la pregunta en torno a qué terminaría siendo verdaderamente Prusia. Para ello avanza desde qué es Prusia a la Prusia de Hegel. Esta visión le sirve para tratar el prusianismo de Hegel. Este tema es muy interesante, pues, por ejemplo, Zazo presenta el debate entre Rosenzkranz y Haym sobre Hegel y el prusianismo en su contexto. El escrito entero es un intento de desmentir mitos y leyendas sobre la filosofía política y la visión personal de Hegel. Que un investigador haya tomado tiempo en exponer cómo surgieron esos mitos merece un reconocimiento enorme. Ciertamente, es un capítulo enriquecedor e iluminador que, sin lugar a duda, permitirá un mayor acercamiento a la filosofía política de Hegel en un futuro próximo, y constituye un estupendo cierre para el libro.

En conclusión, el libro es una magnífica pieza para los investigadores. Trata temas variados, pero siempre teniendo como referencia a Hegel o a Hölderlin o a los dos a la vez. Muestra tanto paralelismos, de los que estoy seguro de que abrirán nuevas investigaciones, como influencias directas que son demostradas. Gracias a escritos como los de Duque y Sánchez Madrid el libro se enriquece al atender no sólo lo historiográfico, sino también traerlo a la más reciente actualidad. Es un pensar el presente con Hegel y Hölderlin. Mediante escritos como los de Rocco, Rojas y Serrano se muestran partes menos tratadas de las concepciones del filósofo y el poeta. Es un pensar sobre los rincones más oscuros del pensamiento de ambos. Gracias a Cadahia, Carrasco-Conde, Gómez Ramos, Berta M. Pérez y Goria se tratan temas con enorme precisión y

rigurosidad que son enriquecedores para todos los investigadores. Es un pensar sobre Hegel y Hölderlin. Finalmente, mediante los escritos de Anna Macor, Navarrete, Vélez, Villacañas y Zazo se puede estudiar la recepción de Hegel y Hölderlin en diferentes etapas históricas, constituyendo así un material muy sugerente. Es pensar sobre la sombra alargada de Hegel.

Por todo lo dicho anteriormente, quiero traer las siguientes palabras del prólogo: «confiamos en que estas páginas orienten y alumbren, como en un mapa estelar, la relación de mutua influencia filosófica, nunca estudiada en profundidad, entre Hegel y Hölderlin» (p. 17). Pues bien, garantizo al lector de esta reseña que estas palabras se cumplen a la perfección en *Hegel y Hölderlin. Una amistad estelar*, que alumbrará a todos sus lectores con la misma nitidez que poseen las estrellas del firmamento en una noche oscura.




UAM
UNIVERSIDAD AUTONOMA
DE MADRID


CIRCULO DE BELLAS ARTES
CASAEUROPA


SEH
SOCIEDAD IBEROAMERICANA DE ESTUDIOS HEGELIANOS